ВЕСЕЛИНА ВАЧКОВА

СЕРДИКИЙСКИЯТ СЪБОР: 1670 ГОДИНИ ИСТОРИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

ВЕСЕЛИНА ВАЧКОВА

СЕРДИКИЙСКИЯТ СЪБОР: 1670 ГОДИНИ ИСТОРИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

София, 2013

На моето семейство и приятели –
малката, домашна църква,
извън която спасението е възможно,
но не и щастието.

© Веселина Вачкова, автор
Художествено оформление: © Александър Цокев
© Издателство ЗЛАТЕН ЗМЕЙ
ISBN 978-954-776-026-4

СЪДЪРЖАНИЕ

Въведение **5**

Глава 1. Кога се е състоял Сердикийският събор **11**

1.1 *343 г., 347 г. или…* 11

1.2 *Сердикийският събор в биографиите на някои от най-видните участници в него* 15

1.3 *Влияние на колективната памет и историографското клише за съборите върху датирането на Сердикийския събор* 24

Глава 2. Кой е свикал Сердикийския събор **53**

Глава 3. Защо съборът е бил свикан в Сердика **83**

3.1 *Географското положение на Сердика – граница или среда?* 83

3.2 *Сардикийски или Сердикийски е съборът от 343 г. Екскурс за имената на града* 88

3.3 *Сердикийската църква до Втория вселенски събор* 112

Глава 4. Къде е заседавал Сердикийският събор **149**

4.1 Най-чести предположения в историографията 17-21 в. 149

4.2 *Кратка история на римска Сердика до Събора.* 153

Глава 5. Вселенски ли е „съборът на епископи от цялата вселена в Сердика" **193**

5. 1 *За борбата на цитати и катастрофичната реторика* 193

5.2 *Кой събор е Вселенски?* 197

5.2.1 Първоначални и по-късни формални критерии 197

5.2.2 Сердикийските канони 201

5.3 *Вселенският събор като църковна и имперска институция* 210

5.4 *Колко Събора са били проведени в Сердика или: кое е Сердикийското определение на вярата?* 218

5.5 *Генезис на традицията за „Църквата на Седемте вселенски събора" или: кога, как и защо е бил „деградиран" Сердикийският събор* 224

5.6 *Сердикийски или Никео-Сердикийски събор?* 237

Глава 6. Отношението на Сердикийската църква към Вселенските събори след 343 г. **257**

Съборните традиции в Източноправославния свят след края на Вселенските събори (вместо заключение) **283**

„Кесаревото – кесарю, а Божието – Богу" или: За „Вселенските събори от нов тип" след 843 г. 284

Антибогомилските събори и богомилският „Вселенски събор" в Сен Феликс дьо Караман 287

„Съборите от нов тип", ортодоксиите и православната полиархия 292

Носталгията по Вселенските събори или: Кога е бил/ще бъде Осмият вселенски събор 296

Библиография **325**

TABLE OF CONTENTS

Introduction **5**

Chapter 1 When the Council of Serdica was convened **11**

1.1 343 AD, 347 AD or... 11

1.2 *The Council of Serdica in the biographies of some of the most prominent participants in it* 15

1.3 *The dating of the Council of Serdica influenced by the collective memory and historiography clichés about the councils* 24

Chapter 2 Who summoned the Council of Serdica **53**

Chapter 3 Why the council was summoned in Serdica **83**

3.1 *Geographical location of Serdica - at the border or in the middle* 83

3.2 *Was the Council of 343 AD Sardican or Serdican – excursus on the names of the city* 88

3.3 *Serdica Church before the Second Ecumenical Council* 112

Chapter 4 Where the sessions of the Council of Serdica were held **149**

4.1 *Most common assumptions in the 17-21 century historiography* 149

4.2 *A Brief history of Roman Serdica before the Council* 153

Chapter 5 Was "the council of bishops of the whole world summoned in Serdica" ecumenical **193**

5. 1 *On the quote struggle and rhetoric of catastrophe* 193

5.2 *What council is an ecumenical one?* 197

5.2.1 Initial and later formal criteria 197

5.2.2 The Canons of Serdica 201

5.3 *An ecumenical council as an ecclesiastical and imperial institution* 210

5.4 *How many councils were held in Serdica and what was the Serdica Creed* 218

5.5 *Genesis of the tradition of "The Church of the Seven Ecumenical Councils" – when, how and why the Council of Serdica was "degraded"* 224

5.6 *The Serdica or Nicaea-Serdica Council?* 237

Chapter 6 The attitude of Serdica Church towards the Ecumenical councils after 343 AD **257**

The conciliar tradition in the Eastern Orthodox world after the end of the Ecumenical councils (instead of conclusion) **283**

"Render unto Caesar the things that are Caesar's, and unto God the things that are God's" – the new type of Ecumenical councils after 843 AD 284

The councils against the Bogomils and the Bogomil "Ecumenical council" in Saint-Felix-de-Caraman 287

The "New Councils", the Orthodoxies and the Eastern Orthodox polyarchy 292

The nostalgia for Ecumenical councils – when was / will be held the Eighth Ecumenical Council 296

Bibliography **325**

Въведение

Издаването на Едикта на толерантността (април 311 г.) и последвалият през 342-343 г. Сердикийски вселенски събор са най-ярките събития с глобален ефект в историята на София. Ако интересът към Едикта е бил и продължава да бъде спорадичен и до голяма степен тема само за специалисти, то Съборът е коментиран без прекъсване вече 1670 години от учени в различни сфери и от лаици с разностранни интереси и мотиви. В този контекст звучи странно, че в България на Сердикийския събор са посветени само няколко статии (най-сериозната сред които на руския учен Михаил Поснов[1]), една монография[2], публикувана от Синодално издателство само в английския ѝ оригинал и едно кратко изследване върху т. нар. контрасъбор във Филипопол (343 г.)[3]. Тази, меко казано неестествена ситуация, налага още в самото начало да бъде изяснено какво трябва и какво не трябва да се очаква от тази, първа българска монография, посветена на Сердикийския събор.

Какво е и какво не е настоящето изследване върху Сердикийския събор

Макар книгата да е посветена на едно от най-големите (а впоследствие и най-дискутираните) църковни събития в живота на ранната Църква, тук стриктно богословският коментар на бурните религиозни спорове преди, по време на и след Сердикийския събор в повечето случаи отстъпва място на техния широк културно-исторически анализ. За тънките догматични разлики между „арианстващите" и „ортодоксалните" участници в Събора читателят бива насочван към най-важните извори и най-добрите изследвания по въпроса, като чисто теологични обяснения в текста има само когато са задължителни за схващане на цялостната историческа картина.

Предвид огромната по количество, а най-често и с високо качество научна литература за Сердикийските канони, тук мненията на специалистите в областта на каноничното право само се представят и коментират. Новото е, че се предлага за пръв път български превод на каноните и на някои други документи на Събора. Рефлексията върху тези документи би могло и би трябвало да е обект на много по-широк от досегашния изследователски кръг, ограничен до тесни специалисти богослови. Изрично внимание се обръща на онези съборни документи и извори, свързани със Събора (веро-

[1] Поснов, М. Сардикийският събор и неговата каноническа дейност. – ГСУ, Богословски факултет, т. IV, 1926–1927 [отделен отпечатък: С., Печатница „Художникъ", 1927], с. 103–129.

[2] Barnard, L. The Council of Serdica, 343 A. D. Sofia, 1983.

[3] Граматиков, П. йеродякон. Арианският събор във Филипополис (343 г.). София, Кама, 2006. Всъщност по необходимост книгата е концентрирана върху контекста на провеждането на самия Сердикийски, а не на Филипополския събор и основните изводи са свързани с решаващата (според автора) роля на събора в Сердика за разделянето на Източната и Западната църква. Доколко „Филипополският" събор е самостоятелен исторически факт и доколко – поредният историографски феномен, породен от интерпретациите на Сердикийския събор, става дума нататък.

определения, писма, послания, Църковни истории), които до сега или не са били обект на проучване, или са споменавани извън актуалната за Сердикийския събор културно-историческа ситуация. Най-важните от тези актове също са преведени и цитирани с обръщане на внимание върху факта, че при ранните църковни събори да се отделят каноните от останалите решения би било анахронизъм.

Накратко, от една страна непосредствена цел на книгата е да запознае българската публика с основните извори за Сердикийския събор. Паралелно се представят централните моменти в неговата история – една история, която започва дълго преди самото свикване на Събора и на практика продължава до днес. Друга основна цел, заявена още в заглавието, е Сердикийският събор да бъде представен не само като исторически, а и като историографски феномен: редица неточни, неверни или звучащи направо парадоксално интерпретации на събитието се дължат колкото на идеологически пристрастия, толкова и на налагане на актуалните за авторите познания за Сердика и нейната църковно-политическа роля. Ето защо в този труд историята на Сердика и нейната църква е самостоятелен обект на изследване. Този подход за разясняване на особеностите на локалния контекст впрочем е характерен за монографиите, посветени на който и да било събор, но досега приложението му към Сердикийския събор е крайно незадоволително. Основната причина за последното е, че досега ранната история на Сердика, в т. ч. на нейната Църква, е била подчертано маргинализирана тема както в българската, така и в световната литература. Факт е, че Сердика-Средец-Триадица-София някак „изпада" от абсолютно всички специализирани изследвания за градското (в т.ч. религиозно и политическо, столично и квазистолично) развитие, били те посветени на римския, на византийския, на средновековния български, балкански и европейски или на османския урбанизъм[4]. Ето защо в настоящата книга присъстват отделни тематични екскурси върху:

- издигането на римска Сердика; политическата, стратегическата и идеологическата функция на града преди и след времето на Галерий и Константин Велики, установили главната си резиденция в Сердика;
- урбанистичния облик и църковния статут на „Константиновия Рим", за който приемането на делегатите на един от най-многочислените Вселен-

[4] Срв. напр. във Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque de Rome (12-14 mai 1982). G. Dagron (ed.). Rome, 1984; Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 1. The Heirs of the Roman West. Millennium-Studien, 5/1. J. Henning (ed.), Berlin & New York, 2007; Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 2. Byzantium, Pliska, and the Balkans. Millennium-Studien, 5/2. J. Henning (ed.), Berlin & New York, 2007; Les Villes Capitales au Moyen Age. 36e Congrès De La Shmes (Istanbul, 1er-6 juin 2005). P. Boucheron, R. Le Jan, D. Menjot, P. Monnet, Th. Granier (eds.). Paris, 2006; Панова, Р. Столичният град в културата на средновековна България. София, 1995. Cvetkova, B. Les institutions ottomanes en Europe. Wiesbaden, 1978; La culture urbaine des Balkans: XVe - XIXe siècles. La ville dans les Balkans depuis la fin du Moyen Age jusqu'au début du XXe siècle. I. Ninić (ed.). Belgrade-Paris, 1991.

ски събори не е било нито случайно, нито е представлявало проблем;

- имената на града, които са носители на историческа, географска, етническа и идеологическа информация, но още повече на определен статус (изобилието и масово незнание на тези имена провокира, включително до настоящия момент, дори в най-прецизните академични публикации паралелно, двойно, тройно и четворно наименуване на града и съответния отказ от търсене на връзка между събития, случили се в Сардика, Сердика, Средец, Триадица, Хестернит, София и т.н.);

- ролята на Сердикийските прелати не само преди, по време на и след Сердикийския събор и в последвалите Вселенски събори, а и в междуцърковните отношения до падането Константинопол под османска власт.

Тъй като от времето на патриарх Фотий всички изследвания за Вселенските събори следват една и съща схема – тази на „Седемте вселенски събора", сред които Сердикийският *на пръв поглед* не присъства, тук се проследява механизмът, по който е създадена въпросната схема и нейните конкретни еклезиологични и политически основания и амбиции. В тази връзка се разглежда не толкова предисторията и историята на (Седемте) вселенски събора, колкото ролята на Империята при създаването и действието на институцията *Вселенски събор*. В същия контекст се коментира условността в употребата на названието „Вселенски събор" в християнския свят преди и след 843 г., когато Византия обявява „края на Вселенските събори". Паралелно вниманието се насочва към специфичните подходи и нагласи, с които трябва да се анализира всеки късноантичен и средновековен извор, включително многобройните и разнообразни извори за Сердикийския събор. В изворите от епохата (били те наративни, иконографски или други) трябва не да се опитваме да отделим „истината" от „фалшификацията", а да вникнем във вътрешната логика на една сложна амалгама от реалност, реторика, дидактика и откровена пропаганда, които не само неизменно присъстват в изворите, а и обикновено са дозирани съвсем умишлено по определен начин. Същото, между другото, е в сила и за работата с модерните и съвременни исторически изследвания[5] с тази особеност, че що се отнася до

[5] В работата се използват основно методологията и научните синтези в Ricoeur, P. Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique. Paris, Le Seuil, 1983. Idem, Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction. Paris, Le Seuil, 1985. Idem, Temps et récit. Tome III: Le temps raconté. Paris, Le Seuil, 1985; Idem, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris, Le Seuil, 1986; Idem, La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris, Le Seuil, 2000 // Рикьор, П. Паметта, Историята, Забравата. Бълг. превод. София, 2006; Sources for Ancient History. Studies in the uses of historical evidence (Sources of History). Ed. by M. Crawford, Cambridge University Press, 1983; A Companion to Greek and Roman Historiography. Vol. 1-2. Ed. J. Marincola, Blackwell Publishing, 2007-2008; Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D. Ed. G. Marasco. Leiden, Boston: Brill, 2003; Byzanthine authors : texts and translations dedicated to the memory of Nicolas Oikonomides. Ed. by J. W. Nesbitt. Leiden, Boston: Brill, 2003; Byzantine philosophy and its ancient sources. Ed. by K. Ierodiakonou. Oxford, 2002. A Companion to Byzantium. L. James (ed.). Blackwell Publishing, 2010; A Companion to Narrative Theory. J. Phelan, P. J. Rabinowitz, (eds.). Blackwell, 2005. За особеностите на т. нар. историография на Просвещението, която е особено съществена за промяната в отношението към Сердикийския

Сердикийския събор, историческите интуиции и реконструкции на авторите са особено видимо повлияни от тяхната принадлежност към традициите на Православната или Католическата църква.

Специалистите са наясно с основните аспекти ако не от историята, то със сигурност от дейността на Сердикийския събор. За масовата публика, обаче, темата за Сердикийския събор е принципно непозната. Ето защо ще си позволя да наруша стандартния стил на уводите с едно максимално кратко „официално" представяне на събитието, което е тема на книгата.

Много кратка история на Сердикийския събор

Разказите за Сердикийския събор на църковните историци Сократ Схоластик (писал към средата на пети век), Теодорит Кирски (богослов от първата половина на пети век), Хиларий от Поатие (латински автор от четвърти век) и Саламан Созомен (юрист /схоластик/ и църковен писател, съвременник на Сократ)[6] рисуват следната картина: след Първия вселенски събор (Никея, 325 г.), свикан най-вече срещу учението на Арий, неговото влияние не отслабва. Привържениците му, наречени по-късно „ариани", най-общо вярват, че Христос не е напълно равен по същност *(οὐσία)* на Бог Отец, понеже, като Син, е бил създаден, т.е. Бог Син е творение, *подобосъщен* на Отца *(ὁμοιούσιος)*, откъдето идва и прозвището „омиусиани"[7]. Те започват борба срещу епископите, защитаващи никейското изповедание. „Никейците" вярват, че Бог Син не е творение на Бог Отец, а също като Отеца е предвечно и винаги съществуващ, *единосъщен* на Отца *(ὁμοούσιος)*, поради което са наричани „омоусиани"[8]. Жертва на тази атмосфера на конфронтация става и убеденият никеец, екзархът на Александрия – Атанасий (328-335; 345-373). Той търси подкрепа в Рим, където е признат за невинен по всички обвинения, заради които е отстранен от епископския престол. Като страстен привърженик на никейската вяра, екс-екзархът на Александрия е свързвал своите проблеми с големия проблем за налагането на Ортодоксията. За да бъде реабилитиран и възстановен на поста му, а паралелно да се регулират крайно обтегнатите отношения между църквите, Атанасий горещо пропа-

---

събор, вж. изследванията на Хайдн Уайт White, H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe .The Johns Hopkins University Press, 1973; The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. The Johns Hopkins University Press, 1987; Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. The Johns Hopkins University Press, 1986.

[6] Подробно на тези и другите основни източни и западни извори за Събора се спирам по-нататък.

[7] Вж. по темата изследванията на кардинал Джон Хенри Нюман, епископ Ричард Патрик Хансън I и последния обобщаващ труд на Морис Уилс Newman, J. H. The Arians of the fourth century. London, 1833; Hanson, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381. Edinburgh, 1988; Wiles, M. Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries. Oxford, Clarendon Press.1996.

[8] До днес един от най-добрите синтези по темата остава лекционният курс на протойерей Георгий Флоровский. Флоровский, Г. Восточные отцы IV-го века. Париж, YMCA-Press, 1931. Репр. изд. Москва, Поломник, 1992.

гандира свикването на Втори вселенски събор. Вероятно отчасти инициативата е и на римския първосвещеник Юлий I (337–352) и Кордовския епископ Осий, а според някои извори и на (екс)патриарха на Константинопол – Павел. Съборът е свикан от двамата императори Констант (337–350, август на Запада) и Констанций II (337-361, август на Изтока) в дакийския (мизийския/илирийския) град Сердика през 343 г. (в Сократ и Созомен – 347 г.)

На събора в Сердика се стичат огромен брой източни и западни прелати. „Източните" (така цитираните, проникейски автори често определят противниците на Атанасий, макар трима от тях, начело със самия Атанасий, да са достатъчно„източни") поставят като условие за участието си отстраняването на Атанасий и Маркел Анкирски. Маркел Анкирски е друг проникейски източен епископ, лишен от поста си и потърсил през 339 г. справедливост в Рим. „Западните" (т.е. проникейските) представители отказват. В отговор „източните" се оттеглят и организират свой събор (според някои автори – във Филипопол), на който са анатемосани не само вече отстранените източни епископи (в т. ч. и Атанасий Александрийски), а също подкрепилият ги римски архиерей Юлий, Осий Кордовски, Протоген, епископът на Сердика и някои други най-видни техни привърженици. На събора в Сердика, след оттеглянето на арианстващите „източни" епископи, наричани след смъртта на лидера им Евсевий „евсевиани", никейското изповедание е утвърдено[9]. Приети са единодушно и 20 (или 21) канона. Атанасий Александрийски и Маркел Анкирски са обявени за невинни по всички обвинения и възстановени на постовете им. Вероятно е оправдан и Асклепий от Газа. Не е сигурно дали е дискутирана съдбата на Павел Константинополски и дали той е присъствал на Събора.

Така представена от автентичните извори, историята на Събора, с малки пояснения около условната употреба на „източни" и „западни" представители, звучи достатъчно ясно и логично. С други думи, историята на Сердикийския събор звучи така, както звучи в кратък преразказ историята на всички Вселенски събори. Проблемът е, че всички факти, дори в най-съкратената история на Сердикийския събор, са били обявявани (заедно или поотделно) в разни епохи най-малкото за съмнителни:

- спорно е кога е свикан Съборът (най-общо между 340 и 347 г.);
- спорно е от кого е свикан Съборът – от Константин II, от двамата

[9] За нюансите в богословските и еклезиологичните възгледи на различните християнски течения в разглеждаия период, вж. на първо място Lyman, J. R. Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius, and Athanasius. (Oxford Theological Monographs). Oxford, 1993; Robertson, J. M. Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria. Oxford, Oxford University Press, 2007; Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues (Vigiliae Christianae, Supplements. Eds. S. Inowlocki, C. Zamagni. Leiden–Boston, Brill, 2011; Williams, R. Arius: Heresy and Tradition William. 2nd ed. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2002; Gwynn, D. M. The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy'. (Oxford Theological Monographs), Oxford, 2007.

живи императори през 343-347 г. – Констанций II и Констант, само от проникейски настроения Констант (а проарианският настроеният Констанций е бил принуден да се съгласи с решението му) или от римския епископ Юлий (със или без внушението на св. Атанасий Александрийски и/или Осий Кордовски и/или Павел Константинополски);

- спорно е защо съборът е бил в Сердика;
- спорно е дали Сардика, Сердика и дн. София са един и същи град;
- спорно е къде в Сердика са провеждани съборните заседания;
- спорно е колко прелати са участвали на Събора (най-общо между 376 и 170);
- спорно е кои прелати са участвали в Събора и кои са били реабилитирани от него;
- спорно е колко канони са приети;
- спорно е съдържанието на каноните;
- спорно е дали Сердикийският събор е формулирал вероопределение (Символ на вярата) и кой евентуално е (или кои са?) Сердикийският символ;
- спорно е дали проарианските настроените прелати са издали своите документи от Филипопол, или от Сердика (т.е. дали е уместно да се говори за Филипополски (контра)събор;
- спорно е дали Сердикийският събор е Вселенски или поместен.

Накратко, всичко около Сердикийския събор е спорно – като се започне от датирането му и се завърши с опитите за класификацията му. Тази ситуация не бива да звучи обезкуражаващо, тъкмо напротив! Никой не би оспорвал така усърдно и толкова дълго време някое събитие, ако очакваният ефект от спора не би си заслужавал усилията. Оспорват се само събития (и личности), които по един или друг начин са повлияли отчетливо върху хода на историята. Събития като Сердикийския събор. В какво се състои неговата историческа забележителност? Това най-ясно може да се види като се проследят основанията и контраоснованията на всички посочени, а и на множество други спорни въпроси.

Глава 1
Кога се е състоял Сердикийският събор

1.1. *343 г., 347 г. или…*

Предвид, че става дума за събитие от преди близо седемнайсет века, уточненията в рамките на няколко години изглеждат дребнаво занимание. Въпреки това въпросното занимание не без причини вълнува дълбоко някои от най-добрите богослови и историци на Църквата и Късната античност.

До 1732 г. всички издатели на съборните текстове и изследователите приемат единодушно за дата на Събора 347 г. Тази година се основава на направеното в „Църковната история" на Сократ Схоластик уточнение, че Сердикийският събор е свикан „при консулството на Руфин и Евсевий, на единадесетата година след смъртта на Константин Велики"[1], т.е. – преди 22 май 347 г. (Константин умира на 22 май 337). През 1732 г., в третия том на „Литературни наблюдения", известният италиански археолог, драматург и изкуствовед Сципио Мафеи издава латински превод на античната, анонимна, александрийска „Безглава история" (т.е. история, чието начало липсва), открита в т.нар. Веронски кодекс[2]. В един фрагмент се споменава, че на 24 Фаори (21 октомври), при четвъртото консулство на Констанций и второто на Констант, Атанасий се е завърнал в Александрия след второто си изгнаничество. Учените, които следят внимателно за появата на нови извори и интерпретации, веднага виждат несъответствието на това сведение с датирането на Сердикийския събор, който реабилитира Атанасий – 347 г., с неговото завръщане след реабилитацията му – 346 г. В резултат още Джовани Доменико Манси, един от най-ранните и най-авторитетният издател на Актовете на църковните събори (първият е Гилелм Бевереги, 70-те г. на 17 в.), в изданието на Сердикийските канони през 1759 г., датира Събора през 344 г., две години преди завръщането на Атанасий в Александрия (вж. ил. 1, 2). Още десет години по-рано, обаче, през 1749 г., Манси издава специален кратък трактат-извинение, в който изяснява защо доскоро е приемал 347 г. за

[1] Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica. 2. Ed. R. Hussey. Oxford, 1893. II. XX. / PG, t. LXVII, col. 29–842. Същите консули и години от смъртта на Константин посочва и Созомен (Hist. Eccl. III, 12), който при други случаи редактира някои неточности в Сократ. За това объркване последователно в двамата автори, вж. подробно Болотов. В. В. Либерий, епископ римский и Сирмийские соборы. (Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 г., дополненная и разъясненная). Вып. 1 : Главы I-X, Санкт-Петербург, 1893, с. 29-30 (451-452). Преглед на основните извори и най-използваните им изданият вж. у Поснов, М. Сардикийският събор и неговата каноническа дейност, с. 106–107, и у Коев, Т. Поглед върху дейността на Сердикийския събор (343 г.). — В: Civitas Divino-Humana. Сборник в чест на проф. Г. Бакалов. Ц. Степанов, В. Вачкова (изд.). София, 2004, с. 106.

[2] Вж. за него Telfer W. 'The Codex Verona LX(58)', –The Harvard Theological Review Vol. 36, No. 3, (1943), pp. 169-246.

дата на Сердикийския събор и защо този възглед трябва да бъде отхвърлен[3].

През 19 в., все така съобразявайки дейността на Събора с перипетиите на св. Атанасий (тенденция, която ще става все по-устойчива), Филип Шаф, Карл фон Хефеле и Хенри Пърсифал фиксират „окончателно" началото на Събора през „есента на 343 г." (или през 344 г.). Пак по това време устойчиво се налага тенденцията Съборът в Сердика да се разглежда не заедно със съвременните му събори от 40-те години на четвърти век, а след Събора в Труло (692 г.), заедно със Съборите в Картаген от 257 и 419 г. и Събора в Константинопол от 394 г. Този асинхронен принцип не се обяснява, понеже за всеки специалист, запознат с материята е ясно че модерните автори просто повтарят схемата, изложена от Теодор Валсамон през 12 в.[4] Вариант на същата асинхронност е и обичаят Сердикийските канони от четвърти век да се представят не след, а непосредствено преди теоретично появилите се през първи век т. нар. Апостолски канони – традиция, особено характерна за последователите на Хефеле[5].

Без да се задълбочавам тук над проблема само ще спомена, че цитираните, изключително авторитетни изследователи от 19 в., налагат още три клишета в интерпретациите на Сердикийския събор:

1) Името на Събора се транскрибира като Сардикийски – отново в унисон с гръкоезичните средновековни канонисти.

2) Броят на участниците се фиксира на около 170-180, в рязко противоречие с твърденията на всички църковни историци от 4 и 5 век, с изявленията на самия св. Атанасий, чието оправдание трайно се очертава като приоритетна цел на Събора, както и с данните на иначе стриктно следваните писания на Валсамон и Йоан Зонара[6].

3) „Сардикийският" събор е единственият, за който започва да се прави изричен „екскурс" по въпроса дали е вселенски или не е.

Въпреки авторитета на големите историци на съборите, писали през 19 в., и тогава[7], и през 20 в., и днес, както в популярната, така и в стриктно научната литература нерядко може да се срещне датирането на Сердикийския събор през 347 г. Дори през 70-те години на 20 в. все още се търсят аргументи в полза на датирането му през 343 г., а не през 347 г.[8] Ето защо всички

---

[3] Mansi, J. D. Pro sua de anno habiti sardicensis consilii sententia. Lucae, 1749.

[4] Theodorus Balsamon Oprea, vol. 1, PG, t. 137, coll. ab 1421-1493.

[5] Héfèle, Ch.-J. Histoire des conciles d'après les documents origineaux. Trad. fr. Paris, 1869, vol. 1, pp. 608, sqq. В по-късните издания тази пряка филиация между Сердикийските и Апостолските канони липсва, а Апостолските канони се разглеждат в контекста на църковното развитие през късния пети и началото на шести век, когато текстът им е бил преведен на латински от Дионисий Малки.

[6] Пак там, в изданието на Жак-Пол Мин от 1865 г. коментарите на Валсамон са дадени заедно с тези на съвременника му Йоан Зонара (и бележките на Гилелм Беверегий от 17 в.).

[7] Charles de Grandmaison. 'Des appels en cour de Rome jusqu'au concile de Sardique en 347', Bibliothèque de l'école des chartes, 1853, Vol. 14, Issue 14, pp. 105-124.

[8] Crabbe, A. 'Cologne and Serdica'. -The Journal of theological Studies London, 1979, vol. 30, no. 1, pp. 178-185.

модерни изследвания (включително и настоящето), споменават причината за двойното датиране – разказите на Сократ и Созомен, от една страна и от друга – сведението в *Chronica Acephala* и *Пасхалните писма* на Атанасий.

Паралелно от шейсетте години на 20 в. все по-често започва да се появява и още едно датиране – 342/343 г. Така например Лесли Бърнард поставя категорично годината 343 в заглавието на монографията си за Сердикийския събор; Хамилтън Хес изрично подчертава, че, също като Тимъти Барнес, е привърженик на датиране през 343 г., но дава аргументите и на автори като Томас Елиот, според които Съборът е свикан през 342 г.[9]; самият Тимъти Барнес е по-склонен да определи свикването на Събора през късното лято на 342, а реалното му започване „примерно осемнадесет (според автора) месеца по-късно, през късното лято на 343 г."[10]; на свой ред Андрю Робинсън без каквито и да било колебания поставя дата на Сердикийския събор 342 г.[11] За последното има достатъчно основания. Жак Зейлер, който засега остава най-добрият изследовател на църковната история в региона и в частност – на Сердикийската църква, още в началото на 20 в. дава много точна аргументация за датирането на началото на Сердикийския събор през 342 г. Във Веронския кодекс, в който са съхранени цитираната по-горе „Безглава история" и документите на Сердикийския, Никейския и Халкидонския събор, началото на Сердикийския събор е посочено като 27 август 342 г. В някои писма на св. Атанасий се появява датата 29 август и уточнението, че той е прекарал три Пасхи извън Александрия след Събора в Сердика. Зейлер е по-склонен да приеме годината 343, но като цяло е на мнение, че изборът на 342 или 343 г. е въпрос на предпочитание към едни или други извори (още повече, че новата година в някои части на Империята е започвала на 1 септември, а в други – на 1 август)[12].

В самото начало на 21 в., по същата логика на „състаряване" на Сердикийския събор, Хенри Чадуик прави и първия опит да аргументира свикването на Събора през 340 г.[13]. Последното, разбира се, поставя в нова светлина много въпроси от типа на: каква е връзката между Сердикийския събор

[9] Hess, H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002. p. VIII, 190; Elliott, T. G. 'The Date of the Council of Serdica', –AHB 2 (1988) pp. 65-72.

[10] Barnes, T. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Harvard, 2001, p. 71.

[11] Robinson, A. God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C. S. Peirce (Philosophical Studies in Science and Religion), Brill, 2010, pp. 348-352; Срв. Brennecke, H. C. 'Rom und der dritte Kanon von Serdika (342)' Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Weimar, 1983, vol. 100, pp. 15-45.

[12] Zeiller, J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Rome, 1967, репр. от изданието Париж, 1918. pp. 228-258 (по-специално с. 229, сл.).

[13] Chadwick, H. The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 240, sqq. В края на 20 в. Чадуик все още се е придържал по-скоро към „класическото" по това време датиране на Събора през 342 г. Срв. Chadwick, H. 'Orthodoxy and Heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus'. In: The Cambridge Ancient History, vol. XIII. The Late Empire, A.D. 337-425. Ed. by A. Cameron, Cambridge University Press, 2007 (first ed. 1998), pp. 561-600 (по-специално вж. с. 567).

и новата административна карта на Империята, възвърнала се, след смъртта на Константин II (340 г.), към класическото от времето на Диоклетиан (284 г.) деление Изток-Запад.

Така бавно, но сигурно се наблюдава изместване на „най-популярната" дата на Събора назад във времето. Ако до 18 в. тази дата е 347 г., към средата на миналия век учените като цяло датират Сердикийския събор през ноември 343 – февруари 344[14], а в съвременната наука Съборът се датира по-скоро през 343 г. с тенденция да се наложи времева екстензия към 342 г., а дори и към 341 или 340 г. Един от мотивите за това прецизиране донякъде е желанието за по-точно локализиране във времето на няколко други поместни събори, чиято дейност е била пряко свързана с темите, обсъждани на Сердикийския събор. Това са най-вече съборът в Константинопол (338 или 339 г.), отстранил от поста му Павел Константинополски, съборите в Александрия, Рим и Тир (341 г.), на първия от които Атанасий е осъден, на втория епископ Юлий оправдава Атанасий, а на третия са реабилитирани Атанасий, Маркел Анкирски и Асклепий от Газа, съборът в Милано (345), осъдил Маркел Анкирски, Павел Самосатски и Фотин Сирмийски, съборите в Йерусалим и в Александрия (346 г.), потвърдили решенията на Сердикийския събор, съборът в Кьолн (също 346 г.) на който западните църкви обсъждат Сердикийските и Миланските решения, и т.н. Или, както заключава абат Лалор, „веднъж като уточним датата на Сардикийския събор, нашата работа (в случая – изследването на Кьолнския събор от 346 г.) е лесна"[15].

Другата, може би доста по-сериозна причина, е грижата на националните историографии да изучават „своите" най-ранни, по възможност – първите известни църковни дейци. Това е напълно обяснимо, доколкото степента на християнизация през първите векове на нашата ера е цивилизационен маркер поне толкова важен, колкото и степента на романизация. За епископи от ранга на Протоген Сердикийски и Осий Кордовски, съборът в Сердика е ярък щрих, но все пак е просто щрих в биографиите им на прелати, влизали в най-близкото обкръжение на Константин Велики и участвали още в Първия вселенски събор в Никея през 325 г. Това донякъде важи и за Атанасий Александрийски, макар той да не е имал право на глас на Сердикийския събор и, бидейки по-млад, да е присъствал на Никейския събор като дякон на Александрийския епископ (екзарх/папа). За епископите на много други църкви, обаче, участието на събора в Сердика е най-забележителното им житейско постижение. Понякога, както в житието на св. Аманд Страсбургски, участието в Сердикийския вселенски събор е единственото им запомнено

[14] Вж. по-подр. Поснов, М. Цит. съч., с. 107, сл.

[15] Lalore, Abbé Charles. Optatien, deuxième évêque de Troyes, et les conciles de Cologne et de Sardique. Eclaircissement historique. Troyes, 1868, passim (специално за цитата вж. с. 10). Студията е посветена на споровете около автентичността на Кьолнския събор (12 май 346 г.), който не би могъл да бъде проведен преди Сердикийския (по това време все още датиран масово през 347 г.) най-малкото защото осъжда за про-арианските възгледи своя епископ Ефратас, който е подписал актовете на Сердикийския събор като убеден привърженик на про-никейците и е бил защитник на Атанасий.

дело, но дело, датиращо началото на дадена локална църква. В биографиите на трета част от отците отбелязването на събитията около Сердикийския събор внася смущаваща дисхармония (типичен пример в това отношение е св. Василий Анкирски).

Познаването, макар и бегло, на биографиите на основните участници в Сердикийския събор от една страна би обяснило откъде идва напрежението в отношенията не само между „евсевианите" и „никейците", а и между представители на едно и също богословско направление. От друга страна то би спомогнало да се схване, поне отчасти, колоритът и динамиката на събитията, разиграли се в Сердика през 40-те години на 4 в., но подготвяни дълго преди това в региони, простиращи се от Ла Манша до Африка и сърцето на Мала Азия и от Рейн, Дунав и Днепър до Атлантическия океан. Не на последно място биографичните данни за дейците на Събора биха били в състояние да хвърлят светлина както върху времето, в което той е можел да бъде проведен с тяхното участие, така и за реалната роля, която те биха могли да имат в сердикийските събития. Ето накратко как изглежда участието в Сердикийския събор в жизнеописанията[16] на някои от по-известните участници в него. Макар подобно определяне да не е особено точно, за по-голяма яснота двете партии на Сердикийския събор са посочени като „никейци" и „ариани".

1.2. *Сердикийският събор в биографиите на някои от най-видните участници в него*

Особено забележителни проникейкси делегати на Сердикийския събор

Св. Аманд Страсбургски е почти легендарна фигура. Единственото, което е известно за него е, че е първият епископ на Аргентина (Страсбург) и е участвал в Сердикийския събор, евентуално и в Кьолнския през 346 г. Поради оскъдността на биографични данни, а и поради съвпадението на имената, често този пръв епископ се изпуска и се говори за първия Страсбургски епископ св. Аманд, живял от 584 до 679 г.

Архидам, Филоксен и Леон са представители на Римския епископ Юлий. Тяхното участие в Сердикийския събор, при това доста посредствено, е единственият запазен момент в биографиите им.

Астерий от Арабия идва на Сердикийския събор като член на арианската партия, но, заедно с Арий (или Макарий), епископ на Петра, се отделя

[16] Всички биографии в книгата, ако няма изрично посочена друга литература, се основават както на основните извори, така и на данните, синтезирани в Arnold H. M. Jones, John Robert Martindale, J. Morris, Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 1, AD 260–395. Cambridge University Press, 1971, (PLRE 1) и H. Wace, & W. Piercy, William C. Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century (third ed.). London, 1911.

от нея и минава към никейската. По-късно, след едикта на император Юлиян, с който се реабилитират изпратените в изгнание епископи (362 г.), Астерий взема участие в председателствания от новозавърналия се Атанасий Александрийски събор за помирение между „никейците" и онези, които, без да са споделяли учението на Арий, са влизали в църковно общение с арианите.

Св. Василий Анкирски е един от най-уважаваните лидери на полу-арианската партия, за когото Атанасий твърди, че е „истински православен" и разликите помежду им „са на езиково равнище". Василий е епископ на Анкира от 336 до 343 и от 350 до 360 г. Прекъсването на епископската му кариера се дължи на реабилитирането на Маркел Анкирски на Сердикийския събор през 343 г. и анатемосването на Василий. Лекар по образование, забележителен интелектуалец и популярен духовник, Василий е върнат на поста му с подкрепата на император Констанций веднага след смъртта на Констант през 350 г. Участва в Сирмийския събор за осъждането на фотинианите (Фотин е ученик на Маркел Анкирски, развил учението му до ерес) и в редица важни църковни форуми. На края губи благоразположението на Констанций и е свален от поста си на събора в Константинопол (360 г.), където Акакий „осъждал когото пожелае" без никакви теологични или други аргументи. Завършва живота си в изгнание в Илирия, вероятно при управлението на Йовиан (към 364 г.). Житийната традиция, следваща разказа на Созомен, превръща Василий Анкирски в презвитер-великомъченик, екзекутиран в Анкира на 22 март 363 (или на 29 юни, 362 г. според западната традиция) по заповед на Юлиян Апостат, заради непреклонно отстояване на християнската вяра. (ил. 3)

Гауденций от Найсус, поне според документите на Събора и сведенията на Атанасий Велики, е един от най-ярките лидери на никейската партия, заедно с Осий, Протоген и Максимин. За живота му не се знае нищо друго, освен че е участвал на Сердикийския събор и че е сред малцината ортодоксални ранни епископи на Ниш (първият от тях е споменат на Никейския събор - Кириак, привърженик на Арий).

Св. Гратус Картагенски е епископ и примат на Африка от 343 до 348/9 г. Взема активно участие на Събора в Сердика и е председателствал събора в Картаген, датиран между 345 и 348/9 г. Този събор, приемащ Сердикийските решения, отбелязва кратко просъществувалото примирие между африканските „католици" и „донатисти"[17]. Много от каноните на Картагенския

[17] Т. нар. Донатизъм (по името на нумидийския епископ Донат Магнус, ум. 355 г.) е опозиционно течение в африканската църква, което има несъгласия от дисциплинарно естество. По-конкретно донатистите се обявяват срещу опрощаването на християни, отрекли се от вярата по време на гоненията (и така се доближават до т. нар. Новацияни, чието поведение е отхвърлено на Никейския събор), отричайки ефективността на тайнства, извършвани от

събор през 390 г. потвърждават каноните от 348 г. Обратът в локалната памет за тези събития ще настъпи през 419 г. – времето, към което Римската църква ще втвърди позициите си, облягайки се на претенции за имперски и апостолски авторитет, които ще подсили, като обяви правото на апелация към Рим, прието в Сердика, за „Никейски канон". Това, че епископът на Ипон, Блажени Августин, ще намери за уместно в началото на пети век да не е чувал за св. Гратус и да не знае друго за Сердикийския събор, освен че е бил „арианski", говори не особено добре за неговата информираност не само относно отдалечените Илирия и Дакия (Балканите), а и по въпроса за близкото минало на Картагенската църква, в чиято юрисдикция е била Нумидийската църква, в т.ч. и епископията на Hippo Regius (Ипон, дн. Анаба в Алжир). Разбира се, както ще стане ясно нататък, при този и при многото подобни случаи едва ли става дума за знание или незнание.

Св. Луций Адрианополски става епископ през 335 г. Отстранен е от поста си през 341 г. в резултат на арианското надмощие в Адрианополската църква и, както мнозина лишени от катедрите си никейски епископи, отива в Рим при епископ Юлий. Според повечето учени Луций е бил реабилитиран още преди Сердикийския събор, на който е споменат като активен участник, близък на Протоген, Осий и Максимин (както и на самия Атанасий и на Асклепас от Газа, според Т. Барнес). Според други автори (като Хансън), Луций е бил реабилитиран едва в Сердика и му е позволено да се завърне на катедрата си от Констанций едва към 347 г. заедно с Павел Константинополски, Асклепас от Газа, Маркел Анкирски и Атанасий Александрийски. След смъртта на император Констант (350 г.) Луций отново е свален от епископския пост и умира в изгнание. Църквата го почита като мъченик (празник на 11 февруари).

Св. Максим Йерусалимски заема Йерусалимската катедра ок. 332-336 г. Въпреки протестите на някои епископи като Акакий Цезарейски, Максим официално се води четиридесетият епископ, наследил без прекъсване престола на Свещения град от апостолските времена. Върху образа на Максим силно се отразява авторитета на неговия предшественик Макарий – личност, известна особено много покрай преданието за откриването на Светия Кръст от св. Елена. Макарий и Максим са сред малцината известни местни изповедници, пострадали по време на гоненията (Максим понася много изтезания и губи едното си око). Ролята на Максим до 343 г. е неясна. Позициите му са по-скоро непостоянни и колебливи и според някои автори (като Сократ и Созомен) Максим Йерусалимски участва на събора в Тир през 335 г. при осъждането на Атанасий. Руфин на свой ред твърди, че един друг из-

негодни свещеници. Както ще стане дума, немалко от каноните на Сердикийския събор са тясно свързани с въпросите, повдигнати от Донатисткия разкол. Донатистите не са еретици, а по-скоро сектанти в тесния смисъл на думата, понеже между тях и „католиците" няма догматични, а еклезиологични разлики.

вестен изповедник, участник в Никейския събор – св. Пафнутий – накарал събрата по изповедничество Максим да заеме мястото си сред неколцината привърженици на Атанасий, страдащ за вярата така, както те навремето. При всички положения през 341 г. Максим отказва да участва в евсевианския събор в Антиохия, отново осъдил Атанасий. Позицията му в Сердика през 343 г. вече е напълно ясна – той остава в лагера на никейците и участва в реабилитирането на Атанасий. По-късно, при връщането на Атанасий на епископския му пост в Александрия, епископ Максим тържествено го посреща, официално влиза в църковно общение с него и свиква събор на около шейсет палестински епископи, на който са утвърдени Сердикийските решения (ок. 345/6 г.). Умира вероятно към 350-351 г. Блажени Йероним твърди, че Максим бил посочил за свой наследник Ираклий, но Кирил, в съюз с Акакий Цезарейски, успял да заеме епископския престол. Според Сократ и Созомен Кирил подготвял преврат срещу Максим още приживе на последния, в съюз с Акакий и Скитополския епископ Патрофилий. Независимо от началните им взаимоотношения, споровете около арианството (към което Кирил в началото е клонял), но особено около първенството на катедрите на Цезарея и Йерусалим, ще превърнат малко по-късно Кирил и Акакий в непримирими врагове[18]. Празникът на Максим Йерусалимски е на 9 май, според Източната църква (на 5 май, според Западната).

Св. Максимин Трирски официално е петият епископ на Триверium (дн. Трир). Св. Максимин е роден близо до Поатие, където и умира на 26 май 346 г. (или 347 г.). Макар да е епископ в тогавашната столица на Констант (от 342 или 343 г.) и с императора да ги свързват близки, дори приятелски връзки, единствените известни дела на св. Максимин са трикратното подслоняване на св. Атанасий при изгнанията му (в т.ч. във времето след Сердикийския събор, до връщането му в Александрия) и съчувствието към Павел Константинополски. На практика участието във Вселенския сердикийски събор е връх в кариерата на прелата, който опонира на арианите и на съборите в Милано и Кьолн. Тази му позиция кара св. Йероним Блажени да го нарече „епископът с най-голям кураж в наше време". Значителна част от останалата му слава се дължи на легендата, че епископ Максимин е същият Максимин, който според преданието съпровождал Мария Магдалена при бягството ѝ в галските земи (Прованс). Култът му е изключително силен около Трир и Елзас, където най-често се изобразява с книга, модел на църква и мечка (последната е свързана с вярата, че дивите зверове се грижат за светите хора, вж. ил. 4). Св. Максимин е почитан като предпазващ от клетвопрестъпничество (и от оклеветяване), загубване (в т.ч. в морето) и стихийни бедствия (особено наводнения).

Св. Осий Кордовски е роден към 256/7 г., вероятно в Кордуба (Кордова, Испания). Избран е за епископ на Кордова през 395 г. и заема поста малко

[18] Yarnold, E. Cyril of Jerusalem. Routledge. 2000, 3-7.

над 60 години. Участва в Събора в Елвира (Гранада, 300 г.) и според масовата оценка в периода 312-326 г. е главен религиозен съветник на Константин Велики[19], особено по въпросите, свързани с арианите (през 324 г. е изпратен от Константин като императорски емисар на Изток, за да проучи въпроса с арианския проблем) и с донатистите. Впрочем тезата за голямото влияние, оказано от Осий върху Константин, е сравнително късна. Съвременните извори споменават за подобно влияние само в контекста на Константиновата политика в Африка, при това в дух, крайно критичен спрямо Осий, понеже текстовете произлизат от донатистките среди.

В навечерието на Никейския събор Осий организира в Александрия събор на египетски епископи и в Антиохия – на сирийски, като на двата събора привържениците на Арий са осъдени. През 325 г. играе важна роля в Първия вселенски събор (според някои учени той е инициатор на събора, а според други – инициатор е известният изповедник и аскет Пафнутий). Интересно е, че след Никейския събор чак до времето на Сердикийския събор (342-343 г.) Осий няма участие в други висши църковни форуми. В Сердика той председателства събора и, според запазените документи, формулира голяма част от каноните му.

От 353 до 356 г. Осий настоятелно се опитва да парира проарианската политика на Констанций II. Запазено е писмото му до императора, в което се оспорва правото на последния да се намесва в религиозната материя. В края на живота си Осий, вероятно и под въздействието на силен натиск, подписва проарианската формулировка на Сирмийското изповедание (357 г.). Твърди се, че малко преди смъртта си (почива над стогодишен, към 358/9 г.), оттегля подписа си. В специализираната литература още от 18 в. се дава като пример за изключително „куриозно" дълголетие[20] (което впрочем не е толкова куриозно сред ранните църковни отци). Канонизиран е от Църквата като изповедник и един от светите Никейски отци; празникът му се отбелязва на 27 август.

Св. Протасий официално се споменава като осмия епископ на Милано. Протасий е близък приятел на Протоген и на Атанасий, когото е следвал неотлъчно на срещата му с Констанций през 342 г. в Трир, откъдето заедно отиват на събора в Сердика. Протасий умира малко след като е подписал съборните документи, на 24.11. 343 г. Според други извори Протасий умира през 344 г. При всички положения разказът за пренасянето на мощите му в „Св. Виктор" в Милано подсказва, че светецът е починал най-вероятно в Сердика. Канонизиран е веднага след смъртта му (ил. 5).

---

[19] De Clercq, V. C. Ossius of Cordova. A contribution to the history of the Constantinian period. Washington, 1954.

[20] Eugenius Philalethes, E. F.R.S. Long Livers: a Curious History of Such Persons of Both Sexes who Have Liv'd Several Ages, and Grown Young Again: with the Rare Secret of Rejevenescency of Arnoldus de Villa Nova. London, 1722, p. 77.

Св. Протоген Сердикийски е роден към 265 г., вероятно в Сердика. Както свидетелства запазеният в Юстиниановия кодекс закон на Константин Велики (CJ, I. XIII.1), през 316 г. Протоген получава специалната привилегия за църквата в Сердика – правото да освобождава роби (*manumissio in ecclesia*). През 321 г. подобно право, с подобно императорско писмо, адресирано до Осий, ще получи и църквата на Кордова. Кога точно християнската църква получава като цяло правото на *manumissio* е спорен въпрос. Според някои учени включването на Константиновите постановления от типа на писмото до Протоген в Юстинианови кодекс (6 в.) представлява опит частните привилегии на някои църкви да се издигнат в ранг на общ, държавен закон[21].

През 325 г. Протоген е един сред десетимата най-забележителни епископи на Първия вселенски събор – факт, съхранен в списъците на участниците. В края на Събора, според запазените съборни актове, „достойният за възхищение Протоген" (Protogenes admirabilis) е натоварен с дълга да „разпространи декретите на Никейския събор сред църквите в Дакия, Калабрия и Дардания и техните гранични земи". В последвалите години е активен участник в църковния живот, в т.ч. и в съборите в Тир и Йерусалим (335 г.) и Константинопол (336 г.). С други думи, Протоген се включва в осъждането на Маркел Анкирски (при това със съвсем чиста съвест – той е автор на трактат срещу Маркел). Застава и на страната на исканията на Хераклейския епископ да запази по-високия си ранг пред Константинополския епископ. Понеже на Сердикийския събор Маркел Анкирски е реабилитиран, мнозина обвиняват Протоген в безпринципност. До същите обвинения води и смекчаването на позицията му спрямо Павел Константинополски, когото, заедно с целия „никейски" Сердикийски събор, подкрепя.

В периода 316-330 г. (без да се пренебрегва известна роля и на Осий) Протоген със сигурност е главен религиозен съветник на Константин, чиято столица от началото на 317 до февруари 330 г. се установява в Сердика. Голяма част от най-важните закони на Константин, свързани с християнството, са издадени от Сердика. В съдържанието на тези закони без големи усилия може да се види „почеркът" на Протогеновите идеи за пътищата и методите на християнизацията на Империята. По време на Сердикийския събор е главен организатор на събитието на местна почва, а презвитерът му – Евстатий, е натоварен да комуникира с източните епископи, в т.ч. и след оттеглянето им във Филипопол.

Фактът, че Протоген е глава на църквата още през 316 г. кара някои учени от 18 и 19 в. да определят края на епископата му (и на живота му) към 343-344, т.е. починал е веднага след Сердикийския събор и дори по време на Събора. Към същия извод навежда и обстоятелството, че Съборът се свиква

[21] Esdres, S. Early medieval use of late antique legal texts: The case of the manumissio in ecclesia, in: Osamu Kano (Ed.), Configuration du texte en histoire (Proceedings of the Twelfth International Conference on Studies for the Integrated Text Science), Nagoya, 2012, pp. 55-66 (по-специално с. 57, сл.).

в Сердика, но го председателства не нейният епископ, а кордовският – Осий. Тези аргументи, обаче, са доста слаби. Например подчертаването, че Протоген не е председателствал Сердикийския събор изобщо не означава нито, че е бил чак толкова стар, нито, че по някаква причина не е можел да води сесиите. Както ще видим и по-нататък, никой Вселенски събор не е бил председателстван от местния епископ, като се започне от Никейския събор, който на практика е председателстван от император Константин с възможен подгласник – Осий Кордовски. Още по-слаби са аргументите на други учени (по правило български), които се опитват да наложат по-късна дата за началото на Протогеновия епископат. Последното е резултат от предатирането на Константиновото писмо до Протоген от 316 на 323 г, което се локализира не преди, а след това до Осий, с аргумента, че… няма как Протоген Сердикийски да е получил привилегията преди Осий Кордовски[22]. В този контекст едва ли ще е излишно да се отбележи, че ако за авторите на ранните списъци на участниците в Никейския събор някой от двамата епископи – този на Дакийската Сердика и този на Испанската Кордова – е бил сигурен участник, това определено е първият, докато Осий често се споменава или като „италиански епископ", или само поименно (с бъркане на името) с уточнение, че е бил и на събора в Сердика[23].

---

[22] Тази тенденция следва „поправката" на Seeck (Seeck, O. Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476. Stuttgart, 1919). В българската литература датирането през 323 г. се популяризира от В. Велков (Velkov, V. Roman Cities in Bulgaria. Collected Studies. Amsterdam, 1980, p. 152, sqq). Преди Велков датата на германския изследовател е популяризирана от френския му колега Gaudemet. Gaudemet J. „La législation religieuse de Constantin". –Revue d'histoire de l'Église de France (1947), T. 33. N°122, pp.25-61 (по-специално вж. с. 38, сл.). Въпросното съмнение дали Сердикийската или Кордовската църква е получила първа тази привилегия, провокира в следващите изследвания едно крайно смущаващо двойно датиране 316/323 (срв. Stoytcheva, S. Bishop Protogenes of serdica. His life and theological views (335-351), Byzantinoslavica, LX (2, 1999), pp.308-314, по-специално с. 308. Проблемът, както ясно доказват множеството проучвания върху отношението на Църквата и Империята към робството, е абсурдно да се свежда до двете писма – това до Протоген и до Осий, понеже и в самото писмо до Протоген вече се споменава за даване на подобно право по-рано, т.е. преди 316 г., следователно писмото до Осий не е вторият (първият, при предатиране на писмото до Протоген), а по-скоро петият подобен текст. Вж. подр. Fabbrini, F. La Manumissio in Ecclesia. Milano, 1965. Въпреки тези изследвания, дори най-задълбочените съвременни учени изглежда са склонни да търсят мотиви за датите си не в историята на отношенията Църква-Държава, а в дребните подробности на военната история от периода и съответно – да уточняват кога Сердика вече е била Константинова, за да може Протоген да получи съответното писмо. Синтезирано представяне на тезите по въпроса вж. в Harper, K. Slavery in the Late Roman World, AD 275–425. Cambridge and New York: Cambridge University Press. 2011, p. 475, sq. Убедителна защита на оригиналната дата 316 г. вж. в статията на Ноел Ленски Lenski, N. "Constantine and Slavery: Libertas and the Fusion of Roman and Christian Values", in S. Giglio, ed. Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XVIII, Perugia, 2012, pp. 235-260 (по-специално с. 247-249).

[23] Syriac miscellanies, or, extracts relating to the first and second general councils, and various other quotations, theological, historical & classical. Ed. Kowper, B.H. London, 1861, 12, 29 (Протоген Сердикийски обикновено се споменава като първи от двамата участници от Дакия, вторият е Марк Калабрийски), 89.

Епископ Протоген, вероятно повече по тактически, отколкото по здравословни съображения, не участва лично в Сирмийските събори, в т.ч. в Събора от 351 г., който окончателно осъжда стария му опонент Маркел Анкирски, когото на Сердикийския епископ вече се е налагало и да осъжда, и да оправдава. На тези събори, обаче неговата позиция е представяна от подчинения му Найсуски епископ и близък съмишленик на Протоген – Гаудиенций. Не е известно кога точно е починал Протоген, но е факт, че към 356-357 г. Атанасий Александрийски, в писмото си до епископите на Египет и Либия, все още го споменава като един от тогавашните „най-велики православни духовни водачи".

Известен ерудит и богослов, Протоген е автор на теологични и полемични трактати, които, за съжаление, не са запазени. Запазено е обаче чак до 17 в. прозвището на Протоген – „фамозния" (така го определя Петър Богдан Бакшев), както и епитетът на неговия град и църква – „най-блестящия" (както я нарича през 5 в. Геласий Кизически). В „Списъка на българските архиепископи" (12 в.), чийто текст ще бъде цитиран и коментиран специално по-нататък, Протоген е посочен като първия български архиепископ, участвал в Първия (Никейския) събор и оборил във философски диспут „хулителя на Светия Дух". Чества се заедно със Светите Отци на Никейския събор, на 29 май.

Св. Север Равенски е първият епископ на Равена, избран през 320 г. по чудодеен начин – бил посочен сред тълпата от гълъб, кацнал на рамото му. Север се е отличавал като изключително харизматична личност, в т.ч. е бил тавматург (лечител, изцеляващ по чудодеен начин). Въпреки забележителният ореол на святост, с който е обгърната личността му, единственото конкретно дело, с което Север е запомнен, е участието му в Сердикийския събор. Тъй като св. Север умира на 1 февруари през 344 г. (или 346 г.), не е изключено и неговите мощи да са били пренесени в родната Равена от Сердика[24]. (ил. 6).

Св. Серватий Маахстрихтски е първият белгийски и холандски епископ, активен участник в Сердикийския събор на страната на никейците. Останалите сведения за Серватий са полу- или напълно легендарни[25]. Св. Серватий е и най-дълголетният сред поначало изглежда доста дълголетните делегати на Сердикийския събор. Според местните фламандски легенди е живял нито повече, нито по-малко, а 384 години (починал на 13 май 384 г.); бил роден в Армения и бил син на св. Йона Кръстител, т.е. нещо като братовчед на Иисус Христос. (ил. 7. 7а).

[24] За участието на ранните италиански епископи в Сердикийския събор вж. Testa, R.L. Christianization and Conversion in Northern Italy, pp. 47-96. In: Origins of Christendom in the West. Ed. A. Kreider, Edinburgh:. T&T. Clark, 2001, pp. 47-96 (по-специално с. 51).

[25] Вж. Подробности в Boeren P. C. 'Les évêques de Tongres-Maestricht'. –Revue d'histoire de l'Église de France (1976). Vol. 62, N. 168, pp. 25-36.

Св. Спиридон Тримитунски Чудотворец (Тавматург и Ясновидец) е една от най-харизматичните фигури на четвърти век (ил. 8, 8а). Неговият живот и дело са дотолкова обект на масова християнска почит, че разказът за тях неминуемо има много повече черти на църковно житие, отколкото на светска биография. Спиридон е роден към 270 г. в едно кипърско селце и остава без особено образование. Както и би следвало за един бъдещ църковен пастир, според преданието, Спиридон на младини бил овчар, като останал завинаги прост по нрав, смирен по сърце и благ по живот. Като станал пълнолетен се оженил, но скоро овдовял и започнал да употребява целия си имот за подпомагане на ближните: хранел бедни и сираци, приемал радушно странници. Господ му помагал в неговите добри дела, като му дарил сила по чудодеен начин да изцерява болните. При управлението на император Константин, Спиридон бил избран за епископ в гр. Тримитунт, на остров Кипър (дн. Треметусия). И в епископския си сан той запазил своите прости обичаи: избягвал всякакъв разкош, продължавал да се занимава със земеделие и във всяко време бил достъпен за бедните, на които помагал по всякакъв начин. По времето на Спиридоновото епископство веднъж на острова настанала голяма суша, от която изсъхнали всички плодове и посеви и настъпил голям глад. Жителите прибягнали до молитвите на епископа и на другата година се получило чудно плодородие и изобилие на всичко. Но след няколко години гладът пак довел до отчаяние жителите на острова. Всъщност, някои богати кипърци имали изгода от бедствието, понеже по време на плодородието събирали грамадни запаси и сега можели да ги продават много скъпо. Чудодейната дарба на Спиридон отново помогнала: буря разрушила хамбарите, където било складирано житото и то отишло при гладните.

Веднъж император Константий (някъде след 337 г.), синът на Константин Велики, бил тежко болен. Той видял насън, че Спиридон може да го излекува. Пратил да го повикат и Господ наистина спасил императора чрез молитвите на светеца. Константий поискал богато да го награди и му предлагал много пари, но Спиридон казал на царя: „Което направих за теб, направих го от любов; от любов към теб преплувах морето и предприех труден и далечен път; а ти за моята любов искаш да ми заплатиш с пари, които са извор на всякакво зло и вражда". Понеже Константий настоявал, Спиридон, като взел от него парите, раздал ги на бедните, а на императора говорил дълго и за задълженията му като владетел (история, впрочем доста сходна с агиографските разкази за „срещите" между Константин Велики и папа Силвестър или между цар Петър и св. Йоан Рилски).

Св. Спиридон взел участие в Първия вселенски събор (325 г.). Някои епископи, знаейки, че Спиридон не е образован, се стараели да го предпазят от влизане в спорове с привържениците на Арий. Той обаче успявал и с малкото, прости думи, да обясни тънкостите на догмата. Когато все пак думите не му достигали, светецът можел да подсили аргументите с чудеса. През 342-343 г. св. Спиридон участва в Сердикийския събор – факт, изрично подчертан от Атанасий Александрийски. Всъщност участието на св. Спири-

дон в Сердикийския събор е доста по-сигурно от участието му в Никейския, засвидетелствано само в някои късни списъци и някои още по-късни иконографии на Никейския събор.

Св. Спиридон починал към 348-350 (след като предсказал смъртта си) и бил погребан в Тримитунт. Мощите му били пренесени в Константинопол към средата на 7 в., към ср. на 14 в. били преместени в Сърбия, а по-късно оттам – на остров Корфу, където са запазени и досега в нетление. Празникът му е на 12 (по Юлианския календар) /24 (по Григорианския) декември (и в неделята на Никейските отци). В българските народни вярвания от 12 до 24 декември са дните на св. Спиридон, когато по времето през всеки ден се гадае каква ще бъде прогнозата през дванайсетте месеца на следващата година. На остров Корфу има специален празник (11 август), свързан с помощта на светеца срещу турската инвазия. Почита се като тавматург и покровител на обущарите, шивачите и овчарите (понеже се е занимавал с тези занаяти), на грънчарите и строителите. Последното е свързано с едно от чудесата му – за да компенсира недостига на словесни аргументи при обяснение на триединството на Бога, той стиснал една керемида (глинен съд, тухла) и от нея бликнали огън и вода (така се откроили трите субстанции: вода, огън и земя/пръст/прах).

Лидери на проарианската партия (ил. 9)

Акакий от Цезарея е лидер на арианството, наречен от св. Григорий Назиански „езикът на Арианската партия". Акакий е ученик, биограф и наследник (от 340 г.) на епископската катедра на „бащата на църковната история" (и апологет на Константин Велики) Евсевий Кесарийски. Поради физическия си дефект е наричан още „Еднооκия". Известен е като личност, надарена с остър ум, впечатляващи интелектуални възможности, ерудиция (автор е на богословски трактати и обогатява значително създадената от Евсевий Цезарейска библиотека), но също така е известен и като болезнено амбициозна, напълно лишена от скрупули и склонна към всякакви интриги личност. Участва в Сердикийския събор, който през 347 г. напуска заедно с останалите източни представители и се оттегля във Филипопол. Лишен от поста си на Сердикийския събор, той е реабилитиран през 350 г. от император Констанций, пред когото, твърди се, имал такова влияние, че му въздействал не само по време на Константинополския събор (359-360), а и при отстраняването на римския епископ Либелий и замяната му с Феликс. Когато през 363 г. император става ортодоксалният Йовиан, Акакий намира за уместно да стане убеден никеец. При следващата смяна на престола (през 364 г. император става Валент, запомнен с прозвището Арианина), Акакий отново е готов да се върне към арианските си възгледи. Декларирането на тези възгледи, обаче, се оказва недостатъчно. На съборите в Лампсак и Селевкия, доминирани от македонианите (това са привържениците на епископ Македоний, противник на Павел Константинополски), Акакий е свален от поста си и умира в неизвестност, вероятно през 366 г.

Позициите на Акакий Цезарейски имат и друга, много важна страна, различна от чисто догматичните му предпочитания, явно не особено ревностно отстоявани. Той се обявява срещу новите конюнктурни преструктурирания на Църквата. В частност Акакий държи Йерусалимската църква, която е издигната в почетен ранг на Никейския събор, да остане подчинена на Цезарейската (т.е. съвременните му епископи Максим и Кирил Йерусалимски да са му подчинени). Приблизително същият проблем ще възникне и в отношенията между Хераклейската и Константинополската църкви. Ето защо например един твърд никеец като Протоген Сердикийски няма да съчувства особено на друг убеден никеец - Павел Константинополски, споделяйки идеята за запазване на подчинеността на по-младата (Константинополската) пред по-старата и авторитетна (Хераклейската) църква.

Валенс от Мурса е панонски епископ, роден вероятно към 300 г. От 330 г. в продължение на четирийсет години неговото и на Урсакий Сингидунумски (Белградски) имена се срещат в актовете на почти всички събори. Има като цяло про-ариански позиции и голямо влияние на Изток. Сред западните църкви обаче е крайно непопулярен, въпреки декларираното пред папа Юлий (заедно с Урсакий) приемане на Сердикийските решения през 347 г., поради което няколкократно е осъждан (за последен път на Събора в Рим през 369 г.). Умира малко преди 375 г. Всъщност една от големите амбиции на Валенс, ако не и единствената му голяма амбиция, е да замени скромната си катедра на Мурса с апостолската катедра на Аквилея. Тази амбиция изглежда е била често срещана, понеже изрично е осъдена с един от каноните на Сердикийския събор, който забранява преместването от една епископска катедра в друга точно поради користните мотиви, стоящи зад подобни „трансфери".

Григорий Кападокийски е избран за епископ на Антиохия през 339 или 340 г. Определян е като „главата на арианската партия". На Сердикийския събор, в края на 343 г., е определен от никейската партия като човек, „който в очите на Църквата никога не е бил епископ". Голяма част от сведенията за него са запазени в съчиненията и писмата на Атанасий и звучат доста полемично, ако не направо – злостно (каквито са и сведенията за Атанасий в писанията на враговете му). Умира през 345 г. след дълга болест.

Георги Лаодикийски е проарианско настроен бивш презвитер на Александрия и епископ на Лаодикея в Първа Сирия от 335 г. до свалянето му от Сердикийския събор през 343 г. Участва на съборите в Тир и Йерусалим (335 г.), Антиохия (341 г.) и Сердика (343 г., в края на който се оттегля заедно с останалите източни епископи във Филипопол). След Сердикийския събор минава на полу-арианско позиции и е лидер на събора в Селевкия (359 г.), където неговата партия успява да осъди по-крайните полуариани, начело с Евтихий. Автор е на множество панегирици (посветени на арианските му учители) и на антиеретични трактати (в т.ч. срещу манихейството).

Исхарий (Исхариос, Исхириус/Кириус) е единственият споменат в изворите епископ на Мареотис (по онова време малко градче в Египет). Животът му е изпълнен със скандали. Исхарий е обвиняван в хулиганско поругаване на императорските статуи (през 324 г., т.е. – на статуите на Константин Велики и синовете му, след отстраняването на Лициний и съответно на неговите изображения), в присвояване на несъществуващи епископски катедри, в ерес (мелетианство), в гавра със свещени предмети (за това е обвинен от мелетианите), и др. подобни. За участието му в Сердикийския събор е известно, че в началото вероятно е проникейски настроен, но после, като опонент на Атанасий, се присъединява към проарианската партия.

Марис Халкидонски (Магнус Марис) е ярък лидер на арианството, писал в негова защита още преди Никейския събор и участвал на Никейския събор в негова защита, заедно с партията на Евсевий Никомедийски, Урсакий от Мурса, Валенс от Сингидунум и Кириак от Найсус. Още от времето на Никейския събор Марис е противник на Атанасий, като какъвто се изявява на съборите в Трир и Константинопол и в писмата си до папа Юлий. Интересно е, че макар присъствието на Марис на Сердикийския събор през 343 -344 г. да е безспорно засвидетелствано в изворите, неговият подпис липсва в документите на проарианския събор и там като епископ на Халкидон се появява някой си Телефий. Дали това е грешка при преписите, както предполагат модерните църковни историци, е въпрос, на който засега не може да се даде отговор. Все пак, предвид постоянно заеманата от Марис позиция, не е изключено той напълно умишлено да се е дистанцирал от действията на „източния" контрасъбор и дори да не е участвал в него. Факт е, че Марис е един от петимата, открито застанали срещу формулата ὁμοούσιον (единосъщен) на Никейския събор и затова отказал да подпише неговите актове (според Геласий Кизически – един от 17-те участници, останали докрай привърженици на Арий). По-късно, все така като открит опонент на Атанасий, Марис присъства на съборите в Аримини и Константинопол (360 г.). През 362 г., вече много стар и сляп, сурово осъжда в личен разговор отстъпничеството на Юлиян. От този разговор остава анекдотът, че когато Юлиян с насмешка подхвърлил: „Галилеанинът не те е избавил от болестта ти (слепотата)", Марис отвърнал: "Благодаря на Бога, че не ми е дал възможността да гледам твоето лице". Марис доживява смъртта на Юлиян и участва в Антиохийския събор (363 г.). Според някои анонимни жития той участва и в Константинополския събор (381 г.) – сведение, което е почти невероятно. При всички положения в житието на Марис, както и в това на св. Василий Анкирски, смелата позиция, заета срещу императора-отстъпник, до голяма степен тушира предходните му „еретически отклонения" и легендата за участието в Константинополския събор има сходна функция с тази за гибелта на Василий приживе на Юлиян.

Урсакий от Сингидунум е роден към края на 3 в. Според писанията на Атанасий Александрийски, Урсакий от Сингидунум, Валенс от Мурса, Ев-

севий Никомидийски, Теогнис от Никея и Марис от Хелкидон са основните обвинители, довели до осъждането му в Тир (335 г.). В частност за първите двама (Урсакий и Валенс) Атанасий твърди, че са ученици на Арий. Последното не е изключено, особено предвид, че Арий, след 325 г., се намира в изгнание в близкия до Панония Илирик. Макар обикновено да са цитирани като лидери на арианската партия, в поведението на Урсакий (и Валенс) има доста обрати. Изследователите отбелязват промяната в отношението им към Атанасий „след неговия триумф през 346 г.", но по неизвестни причини не свързват тази промяна с най-важния ѝ стимул – решенията на Сердикийския събор и в частност – позицията на Протоген Сердикийски, чийто безспорен авторитет определя позицията на Илирийската църква. Факт е, че не само до смъртта на проникейски настроения император Констант, а до оттеглянето на Протоген (към 351 г.), Урсакий и Валенс се придържат към никейството или поне формално не проявяват арианските си възгледи. Ето защо тези възгледи са ясно заявени едва на Събора в Сирмиум (359 г.), довел няколко седмици по-късно до отстраняване на двамата от постовете им (на Събора в Аримини). Доколко Урасакий и Валенс не са били популярни на Балканите свидетелства и фактът, че на замисления от тях нов събор в Адрианопол и Никея (илирийска), редактираният в арианси дух Символ на вярата не е приет.

Епископи, реабилитирани на Сердикийския събор

Асклепий от Газа е проникейски епископ, за когото не е известно почти нищо, освен че евентуално е реабилитиран в Сердика през 342 г.

Св. Атанасий Александрийски е не само централен герой, а и основен извор за Сердикийския събор, който ще бъде цитиран постоянно в цялата книга. Ето защо тук ще бъдат споменати само онези основни факти в биографията му, които не са пряко свързани със Събора.

Св. Атанасий е роден в Александрия, според различните автори през 293, 295 или 297 г. в християнско семейство. Като дете Атансий става свидетел на Великото гонение, започнало през 303 и завършило със Сердикийския едикт от 311 г., което било прилагано особено усърдно в източните провинции на Империята. Получава отлично образование, особено в областта на богословието. Според св. Григорий Богослов, св. Атанасий изучил всички книги на Св. Писание така, както никой друг не е знаел дори една от тях. Александрийският епископ Александър го назначава за свой секретар, а през 319 г. го ръкополага за дякон. Св. Атанасий взема участие на Първия вселенски събор, където придружавал своя епископ. Според житието му, макар да бил просто дякон, той се изявил като най-силен борец срещу арианите – твърдение, което не е невъзможно, предвид необикновения ораторски (а впрочем и писателски) дар и темперамента на Атанасий. След смъртта на епископ Александър Атанасий е избран за Александрийски епископ през 326 или 328 г. Заставайки начело на Александрийската църква, Атанасий по-

вежда борба с възникналия по-рано мелетиански разкол и с т. нар. по-късно арианска ерес. Заради твърдостта си в изобличаването на арианството, той е отстраняван от Александрийската катедра пет пъти в периода 335-366 г. Оправдан е на събора в Рим, а след това и в Сердика. Атанасий починал на 2 май 373 г. крайно изтощен от постоянните гонения.

Църквата определя св. Атанасий като „стълб" и „баща на православието" заради неговите безкомпромисни борби срещу ересите и особено – заради изключително богатото му книжовно наследство. Чества го на 18 (по Юлиянския календар) /31(по Григорианския) януари и на 2 май. В България почитта към св. Атанасий е много силна и свързана с тази към св. Антоний (св. Антон), личния кумир на Атанасий, чието първо житие той пише. Св. Атанасий (вероятно под влияние и на името му, означаващо „безсмъртен") е мислен за защитник от всички тежки болести – чума, антракс, шарка и др. (ил. 10, 10 а). С името на Атанасий и престоя му на Балканите се свързва и издигането на първия манастир в Европа – дн. „Св. Атанасий" при с. Златна ливада, Чирпанско (ил. 11, 11 а, 11 б).

Маркел Анкирски е роден вероятно към 280-285 г. в Галиция. Вече през 314 г. участва в събора в Анкира (дн. Анкара) и е фигурата, заради която най-вече следващият събор в Анкира, замислен да бъде проведен през 325 г., е пренесен с решение на Константин Велики в Никея и става известен като Първи вселенски събор. Маркел участва и в Първия вселенски събор, където се изявява като убеден антиарианин. През 335 г. на събора, осъдил Атанасий Александрийски, се обсъждат и възгледите на Маркел, който през 336 г. е осъден и лишен от поста си на събора в Константинопол. Макар да получава амнистия от император Константин II (17 юни 337 г.), той не успява да се завърне на Изток. Ето защо, подобно на Атанасий Александрийски, Маркел търси подкрепа при епископ Юлий в Рим. Маркел е реабилитиран първо на поместен събор в Рим (340 г.), а след това и на Сердикийския събор[26]. Арианстващите епископи на същия събор, обаче не пропускат за пореден път да заклеймят Маркел като един вид „баща на ересиарсите" (haereticorum omnium exsecrabilior pestis). Маркел, между другото, въпреки съвременните опити да бъде (отново) реабилитиран[27], изглежда е бил крайно непопулярен и така и не успява да си върне катедрата на Анкира до смъртта си през 374 г. Показателен е фактът, че трактати срещу него, изрично озаглавени „Срещу Маркел" (Contra Marcellum) пишат както убедени ариани (като Евсевий Кесарийски), така и ревностни никейци (като Протоген Сердикийски).

В интерес на истината оправдаването на Маркел точно в Сердика е било голяма изненада за тогавашния християнски елит, който е наясно както с докрай запазилите се добри отношения между Маркел и Атанасий,

[26] Lienhard, J. T. 'Marcellus of Ancyra in Modern Research'. -Theological Studies 43 (1982) 486-503 (специално за позицията на сердикийския събор вж. с. 490, сл.).
[27] Ibid, passim.

така и с изключително отрицателното отношение на Протоген Сердикийски към възгледите на Маркел. Малко по-късно, на събора в Сирмиум (345 г.), Маркел застава на страната на местния епископ Фотин (създател на т.нар. фотинианство, според което Иисус е бил роден като най-обикновен човек, а впоследствие издигнат до Бог чрез даруваното му от Бога Слово). В резултат отношенията му с Атанасий и другите му поддръжници от времето на Сердикийския събор охладняват. Към 353 г. Атанасий вече предпазливо го определя като „хетеродоксен", т.е. – не точно православен. Същото прави през 380 г. и папа Дамасий, а накрая учението му (т. нар. маркелити, но не и самият никейски отец Маркел) е осъдено на Константинополския събор (станал известен по-късно като Втори вселенски).

Св. Павел Константинополски (Изповедник) е роден към края на трети век в Солун. Избран е за епископ след смъртта на св. Александър (336 или 337 г.), чийто презвитер и секретар бил. Павел I е глава на Константинополската църква в периодите 337-339 (заместен от арианина Евсевий Никомедийски) 341-342 (заместен от арианина Македоний) и 346-350 (заместен отново от Македоний). През 338-339 и 340-341 г., след отстраняванията му от поста, Павел, също като Маркел и Атанасий, търси подкрепа в Рим от епископ Юлий. Според някои извори целият замисъл на Сердикийския събор е бил да отклони вниманието на Павел от борбите в Константинопол и да го отдалечи от града. Според някои учени, като Т. Барнес, Павел почти сигурно е присъствал на Сердикийския събор като епископ на Константинопол, иначе реабилитирането му би трябвало да е изрична тема на Събора[28]. Според други той е бил реабилитиран в Сердика, просто не са запазени достатъчно сведения за живота му през 40-те години на четвърти век. Според трети, доверяващи се основно на ранните църковни историци, Павел, заедно с Атанасий, е бил основен инициатор за свикването на Сердикийския вселенски събор, който да върне на проникейските епископи отнетите им на поместни събори постове (в т.ч. и неговия).

Проблемите около участието на св. Павел Константинополски при свикването на Сердикийския събор и статута му в него стават лесно разрешими, ако се вземе предвид следният факт: точно няколкото месеца на границата между 341-342 г. Павел за кратко отново е бил на епископския престол, но властта му е била пределно крехка; в Константинопол на практика се води гражданска война между неговите и на Македоний привърженици, което е било силен аргумент за епископа да остане в града си. Обстоятелството, че Павел е бил поканен на Сердикийския събор в качеството му на Константинополски епископ[29], стеснява възможните дати на Събора между 338-339 и 341-342 г. Датирането на втория епископат на Павел е изцяло зависимо от датирането на смъртта на Евсевий Никомедийски (Константинополски) и

[28] Barnes, T. Athanasius and Constantius, p. 71.

[29] Тези и други подробности около личността на Павел Константинополски вж. в Telfer, W. 'Paul of Constantinople'. – The Harvard Theological Review, Vol. 43, No. 1 (1950), pp. 30-92.

издигането на Македоний. Смъртта на Евсевий се колебае между 341 и 342 г. като фактите говорят по-скоро в полза на 342 г., понеже Евсевий председателства съответно през 340 и 341 г. умерено арианските събори в Гангра и Антиохия. Що се отнася до Македоний, обикновено той се сочи дори за пряк наследник на Евсевий, заел епископския пост в Константинопол веднага след смъртта му през 341 или 342 г. Ето защо биографията на Павел, както и тези на съперниците му Евсевий и Македоний, сериозно навеждат на мисълта за едно свикване на Сердикийския събор по време на първия му епископат. Както ще видим, на тази мисъл навеждат и редица други факти.

След смъртта на Констант през 350 г., Констаций изпраща Павел в изгнание в малоазийската област Кападокия, в град Кукуз. Там, според църковното предание, Павел бил удушен по време на богослужение със собствения му омофор (ил. 12). През 381 г., в навечерието или по време на самия Константинополски събор, мощите му били пренесени в столицата, а през 1326 г. – във Венеция, където се намират и сега. Църквата го чества на 6 (по Юлианския), 19 ноември (по Григорианския календар).

* * *

Дори от толкова накратко представените биографии само на някои участници в Сердикийския събор е очевидно, че ако датираме Събора през 347 г., голяма част от тях не биха могли да участват в събитието по чисто „технически" причини – или са били покойници, или не са заемали пост, който да мотивира присъствието им на Събора, или са заемали поста, който би трябвало да им е върнат от Събора. Разбира се, някои от другите ранни събори също не могат да бъдат точно датирани. Такъв е случаят още с прототипа на всички последвали събори – Апостолския събор в Йерусалим, датиран най-често между 49 и 51 г. Изворите, върху които се основава това датиране, са новозаветната книга „Деянията на апостолите" (Деян. 15) и св. Павловото послание до Галатяни (Галат. : 2), където се споменава, че съборът в Йерусалим е свикан двадесетина години след разпъването на Иисус от Назарет. Самото разпъване на Спасителя обаче се датира между 26 и 36 г. Следователно Съборът на Неговите ученици, дискутирал, както ще стане дума нататък, най-вече какво от иудейския закон трябва и какво не трябва да спазват християните, се разполага някъде между 46 и 56 година от Християнската ера (което не пречи някои учени да настояват и на годината 44, понеже ап. Павел изрично споменава събора в Йерусалим на 14-тата година, след като той се върнал за пръв път в града след напускането му). Освен това, поне според „Деянията на апостолите", този Събор на апостолите не е първият, а третият (срв. Деян. 1: 13-26; 6:1-6).

Красноречив пример за относителността при датирането на съборите е и датирането на два други раннохристиянски събора, свързани със Сердикийските събития – Антиохийският (ок. 341 г.) и Константинополският (ок. 360 г.). Тези събори се датират единствено спрямо тържественото освещаване (т. нар. енцения) от Констанций на два забележителни храма – Злат-

ната църква в Антиохия и „Света София" в Константинопол[30]. На първия, директно наричан Съборът на освещаването, както стана дума са осъдени никейските отци Атанасий Александрийски и Евстатий Антиохийски, а на втория – лидерът на антиникейците Македоний Константинополски. Посоченото датиране е формално, съобразено единствено с възможността на императора да присъства в определено време на определено място. Това датиране би било много по-убедително, ако се разглежда във връзка с логическата последователност на всички събори, в които дадени прелати са били главните действащи лица. Защото на съборите централна е била, разбира се, ролята на епископите, а не на императорите. Защо, кога и как се е наложило мнението, че присъствието на императора е решаващо най-малкото за ранга на събора, ще стане дума по-нататък.

1.3. *Влияние на колективната памет и историографското клише за съборите върху датирането на Сердикийския събор*

Конкретно при датирането на Сердикийския събор уточняването на годината, в която е свикан, има отношение далеч не само към собствената му история. Както беше отбелязано малко по-горе, спрямо този събор се датират още няколко, важни за локалната църковна история събори, като този в Кьолн (346 г.), в Милано (345 г.) и в Александрия (346 г.). Тези и няколко други събори, заседавали през 40-те години на 4 в.[31], при едно късно датиране на Сердикийския събор стават точно толкова анахронистични, колкото и участието в последния на епископи, починали към 343 г.

Добър пример за необходимостта от по-прецизно датиране на Сердикийския събор е историята около датирането и на един друг събор – Лаодикейският. Макар да се отнася към „поместните" събори, според църковното предание той приема около 60 канона, които, заедно с каноните на Сердикийския събор и събора в Гангра (както и на предникейските събори в Анкира, 314 г. и Неокесария, 315 г.), на практика се превръщат в основа на каноничното право. Лаодикейският събор дълго време е датиран през

[30] Вж. подробности в докторската теза на M. A. Fraser, The feast of the Encaenia in the fourth century and in the ancient liturgical sources of Jerusalem, PhD thesis, Durham University (1995), достъпна на сайта http://www.encaenia.org/ и в W. R. Lethaby, The church of Sancta Sophia, Constantinople: a study of Byzantine building. London, New York, 1894, p. 15, sqq. и N. Henck, „Constantius Ὁ Φιλοκτίστης?", –Dumbarton Oaks Papers 55 (2001), pp. 279-304; Всъщност понякога паметта, свързваща по традиция даден монумент (напр. храм) с дадено лице е толкова силна, че без отчитането ѝ е възможно сериозно изкривяване при реконструкцията на историческите събития. Вж. напр. Downey, G. "The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople," –DOP 6 (1951), pp. 53–80.

[31] За необходимостта от прецизното датиране на Сердикийския събор в контекста на датирането на т. нар. „Криза от 347 г.", на Картагенския събор (347 г.) и житията на някои централни донатистки мъченици, вж. Shaw, B. D. Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine, Cambridge University Press, 2011, pp. 163, sq., 820-825.

363-366 г., понеже към това време се отнася записването на каноните му, а и защото тези канони до голяма степен са доразвиване на Сердикийските канони, считани дълго време за появили се през 347 г. Днес изследователите принципно не се ангажират с точна датировка на Лаодикейския събор, чието време се определя „някъде между Сердикийския и Константинопослкия събор (343-381 г.). Всъщност съвременните изследователи не се ангажират и с въпроса дали подобен събор изобщо е имало, а не става дума за корпус от съборни документи, създаван в Лаодикея в рамките на около половин столетие. Приблизително същото се отнася и за събора в Гангра. Уточняването на неговата дата – от 339/40 г. (напр. Карл Хефеле) и 343 г. (напр. Никодим Милаш) до 362-370 (напр. А. Павлов) и дори между 325 и 381 (напр. Еленхус) много зависи от това дали през 340-343 г. в Сердика е работил Вселенски събор, участието в който е било приоритет за всички епископи. Естествено и самото датиране на Сердикийския събор зависи пряко например от съборите в Антиохия, Анкира и Константинопол, понеже някои от дискутираните в Сердика теми очевидно са логично продължение на обсъжданите от тях проблеми.

Не на последно място прецизирането на датите на ранните канонотворчески събори с течение на времето ако не успява да даде точни дати, дава най-малкото общата хронология на събитията и прави съмнително цитирането на Сердикийските канони като канони на по-късни събори като Лаодикийския и вероятно Гангрския – анахронизъм, много характерен например в „Номоканона" на патриарх Фотий (9 в.)[32]. Що се отнася до причината някои от Сердикийските канони да се приписват на по-ранни събори, в частност на Никейския, тя няма нищо общо с хронологическото объркване.

Без съмнение най-голяма трудност при датирането на Сердикийския събор създава фалшифицирането на неговите определения, част от които са маскирани като Никейски (особено що се отнася до въпросите, свързани с римския епископ) или като Константинополски (особено около формулировките на Светия Дух). По този начин Сердикийският събор, без да бъде изрично отнасян към времето „някъде между 325 и 381 г.", се вижда като един вид продължение на Никейския и пролог към Константинополския събор. Последното, впрочем, е в унисон с някои късноантични и средновековни мнения, според които дейността на Сердикийския събор е била един вид пряко продължение на дейността на Никейския събор. Това мнение, макар днес да звучи малко парадоксално, ако не и направо наивно, всъщност е напълно приемливо от гледна точка на механизмите, по които са свиквани и работили църковните събори, особено западните. Предвид средствата за съобщение и придвижване в онези отдалечени векове, никой Вселенски събор

[32] Nomocanon Photii Patriarchae Constantinopolitani cum commentariis Theodori Balsamonis Patriarchae Antiocheni ; Christophorus Iustellus ex bibliotheca Palatina nunc primum graece edidit; accessere eiusdem Photii, Nili Metropolitae Rhodi, et Anonymi tractatus de synodis oecumenicis ex bibliotheca Sedanensis ab eodem Justello graece editi. Rec Christofle Justel. Lutetiae Parisio-rum : Apud A. Pacard, 1615.

на практика не е можел да бъде свикан, да се събере и да приключи работата си в рамките на една година. Ето защо поначало уточняването на дадена година като „годината на Вселенския събор X" е съвсем условна, освен ако въпросният събор X е наречен в определен момент „Вселенски", но по замисъл е бил свикан и е действал като „поместен", при това локално много ограничен събор. Както ще стане дума, точно такива са например „Вселенските" събори от 381 и 787 г. Накратко, макар не всички Вселенски събори да са били тягостно продължителни като Тридентския (1545-1563), повечето са се разполагали най-малко в няколко години (например десетина, като Петия константинополски събор, 1341-1351). Не трябва също да се забравя, че особено що се отнася до ранните събори, на практика повечето от тях не са били еднократни актове, свързани с един град, а директно продължение на дискутирането на едни и същи въпроси на различни места, в рамките например на четвърт век. Подобна времева и пространствена екстензия е можела да бъде налагана колкото от сложността на разисквания материя, толкова от трудността на съобщенията и придвижването, и не на последно място, от конюнктурни фактори (политически конфликти и/или природни бедствия). Христоматиен пример в това отношение е Базелско-Фераро-Флорентинският събор, започнал през 1431 и завършил през 1445 г., за който по друг повод ще стане дума отново в края на книгата.

Точно тези характеристики на съборите се отразява в названието „Никео-Константинополски символ на вярата" – един символ, който, противно на честото, повърхностно тълкуване, не е измислен на два събора, провели се съответно през 325 г. в Никея и 381 г. в Константинопол, а е кристализирал в хода на съборните дебати в различни точки на християнския свят в продължение на повече от половин столетие. Приблизително същото отразява и названието Пето-Шести събор, наложило се за Събора в Труло (Константинопол, 692 г.). Този събор, отново обратно на очакванията, не се е състоял между Петия и Шестия събор, а след Шестия. Името му, обаче, настоява, че обобщава решенията, взети в продължение на близо 140 години – от времето на Петия вселенски събор (Константинопол, 553 г.) до 692 г. Всъщност този събор обобщава каноничния и догматичния опит не за последните сто и четиридесет години, а за последните шестстотин и четиридесет години до свикването му, понеже обявява за канонични и свещени решенията на множество събори, като се започне от Апостолския в Йерусалим (в т.ч. и на Сердикийския събор). Разглеждан в този контекст, Сердикийският събор не се нуждае толкова от по-прецизно датиране, колкото от много по-прецизно наименуване. На този въпрос е посветена отделна глава на изследването. Тук, по темата за датирането на съборите, в т.ч. и на Сердикийския, остава да се посочат още две причини за постепенното „фалшифициране" на датите на съборите – един процес, който впрочем има малко общо с умишлено прикриване или изкривяване на историческите факти.

Първата причина за подобно „фалшифициране" на датите е налагането в колективната памет на „спомена", че дадено лице е присъствало на даден събор. Такива са известните случаи с присъствието на св. Петър Алексан-

дрийски и св. Николай Мирликийски на Никейския събор през 325 г. Св. Петър Александрийски е починал (мъченически) на 25 ноември 311 г., в хода на последните антихристиянски гонения, продължени от Максимин на Изток след Сердикийския едикт от април 311 г. и смъртта на Галерий (5.5.311 г.) На свой ред св. Николай не фигурира в никой от ранните списъци на Никейските отци. По същия начин сред отците на Втория лионски събор (1274-1275, Тринадесети вселенски, според католическата традиция) се числят св. Бонавентура и св. Тома Аквински. Двамата са специално поканени, обаче първият умира по пътя към Лион, а вторият умира в началото на събора при много подозрителни обстоятелства. Въпреки това св. Петър Александрийски и св. Николай устойчиво се изобразяват в иконографията на Първия вселенски събор, а св. Тома Аквински и св. Бонавентура – на Втория лионски събор и триумфа на католицизма. Разбира се, фигурите на св. Петър Александрийски и на св. Николай са нужни за издигане на никейския авторитет (ил. 13, 14, 14 а, 14 б): в Никея, както беше споменато, най-красноречивият и умел богослов е бил младият дякон Атанасий (Александрийски). Тримата лидери на Никейския събор – Евстатий Антиохийски, Александър Александрийски и Макарий Египетски ще бъдат засенчени не само от „младия дякон" Атанасий, а и от Осий Кордовски, за когото ще се твърди, че е председателствал не само Сердикийския, а и Никейския събор. Така фигурата на Макарий Йерусалимски (312-335) ще бъде тясно свързана с преданието за откриването на Честния кръст, но не и с голяма богословска умелост. За Евстатий Антиохийски (325-330) ще се запомни само, че е голям критик на Ориген, че е осъден за „савелианство и неморалност" и че е умрял в изгнание в Траянополис, дн. Еврос, „може би много след 337 г.", към 370 г., а за Александър (313-326/8) – че е избрал за свой ученик и заместник харизматичния Атанасий. Авторитетът на великите Тома Аквински и Бонавентура са нужни на Западната църква в контекста на Лионския събор, за да осветят злополучната Лионска уния, просъществувала няколко години, но отчитана като „триумф на Католическата църква над еретичния Изток" (ил. 15, 15 а). Въпреки цитираните, масово известни факти, днес никой исторически текст, колкото и авторитетен да е, не може да накара обикновения вярващ да мисли, че съответните свети отци не са били главни герои на съответния събор.

Конкретно за Сердикийския събор убеждението, че св. Атанасий е негов „главен герой" води до немотивирано ограничаване на възможната продължителност на Събора с времето, по което Атанасий е можел да бъде в Сердика, т.е. до 346 г. Без да се задълбочавам тук над този въпрос само ще припомня, че на Сердикийския събор Атанасий присъства като „частно лице", което предстои да възвърне сана си. Най-малкото заседанията на Събора, които нямат за цел разискване на неговия случай (например тези, на които са приети Сердикийските канони), не могат по никаква логика да се обвързват с Атанасиевото присъствие или неприсъствие. Във всеки случай с много основания може да се каже, че ако Съборът реално се е разделил на Сердикийски и Филипополски, това е станало не в началото, а в края му, ве-

роятно дори след заминаването на Атанасий към Трир, а после – в Александрия. Подобно реконструиране на събитията обяснява не на последно място неяснотата дали и кога източните представители са отишли (върнали са се) във Филипопол и упоритостта, с която Сократ и Созомен цитират годината 347 като време и на започването на Събора, но и на отделянето на източните му делегати. Както ще стане ясно в следващата глава, в датировките на тези автори има и друг детайл, който се нуждае не от буквално превеждане и механично приравняване на различните летоброения, а ако не от херменевтичен анализ, то поне от коректен критичен прочит.

С много основания може да се каже също, че датирането на Сердикийските канони през 343/344 г. не определя времето на всички сесии на Събора. Нито дискусиите около реабилитацията на източните про-никейски епископи, нито продължителната работа около принципите за изчисленията на Пасхата, нито дискусиите около създаването или несъздаването на ново определение на вярата, са протекли по време на приемането на каноните. Така Сердикийските канони, които неизменно са единствен фокус на учените (и в чието създаване Атанасий изглежда няма абсолютно никакво участие), отразяват само една част от дейността на Събора – сесията (сесиите), на които са обсъждани въпроси, свързани с църковната дисциплина. Всички останали сесии, отразени съответно в реабилитацията на епископите, в Сердикийските пасхални таблици (ил. 16), в изповеданията на Ортодоксалните сердикийски отци (т. нар Символи на Осий и Протоген и Атанасиев символ), както и в изповеданието на „източните" отци на Събора (предадено от епископа на Поатие, Хилари), са имали своя логика и свое време на провеждане, което не е изключено да е обхващало време, доста по-дълго от обичайните година-година и половина.

Друга, логически сходна с първата причина за „фалшифицирането" на датите, в т.ч. и на съборните години, е следната: в колективната памет за дадено събитие е наложен „споменът", че дадена личност не е била свързана с дадено събитие. Например Константин Велики неизменно се свързва с Никейския събор от 325 г. и с никой друг събор, макар до смъртта му през 337 г. в християнския свят да са проведени множество събори, включително и скандалните Антиохийски (331 г.) и Тирски (335 г.) събори, осъдили съответно Евстатий Антиохийски и Атанасий Александрийски. Нещо повече: Константин лично присъства (а не е изключено и лично да разследва някои обвинения) на Константинополския събор от 336 г. На този, Първи константинополски събор, са осъдени Маркел Анкирски – по обвинение за отклонения във вярата и Атанасий Александрийски – по обвинение за опит да саботира египетските доставки на жито за столицата. На същия събор, между другото, едно от централните лица е Протоген Сердикийски, известен не по-малко от Евсевий Никомедийски с крайно негативното си отношение към Маркел Анкирски. Въпреки това Константин Велики неизменно се свързва не с Константинополския събор, чиито решения са били много по-съзвучни с императорските идеи, а с Никейския събор, чиято иконография ще наложи да бъде свързван с първото официално християнско аутодафе (изгаряне на

арианските книги, вж. ил.17) и със смъртта на самия Арий (който всъщност умира единайсет години по-късно в Константинопол, вж. ил.13 и 18).

В случая без съмнение се отразява полемично-реторичният стремеж „еретиците", осъдените на съборите да се представят като „престъпници", осъдени от Империята със същата религиозна „анатемизираща" крайност. Такава крайност не само във времето на Константин, а и изобщо във Византия никога не се е наложила. Тук въпросът доколко стара, римска и доколко нова, християнска е тенденцията идеологическите отклонения да се смесват с криминални престъпления е важен само в контекста на следното обстоятелство: Атанасий е осъден и на двата събора почти изключително с обвинения от криминален характер (в т.ч. за убийство на друг епископ). Доказването на тяхната несъстоятелност, за която Атанасий и съмишлениците му се постараят усърдно, е най-възможната причина Константин Велики да промени отношението си към него. Факт е, че според всички запазени най-ранни свидетелства съборът в Сердика е свикан по идея на Константин и е включвал реабилитация на Атанасий. Нюансите на различните версии се заключават в това дали реабилитационният събор е фигурирал в завещанието на императора (св. Теодорит Кирски, Hist. Eccl. I, 27, 32) или направо е бил свикан лично от императора (св. Сулпиций Север, Historia Sacra, II. 36). Ако се доверим на втория автор, според когото малко преди смъртта си Константин „заповядал епископи от целия свят да се съберат на събор в Сердика", хронологическата рамка, в която се е задействало свикването и се е реализирало провеждането на Събора, би обхващала периода от 337 до 344/7 г. Вярно е, че още някои от първите модерни издатели на Сулпициевата „Свещена история" смятат за объркване точно това сведение[33]. Вярно е също обаче, че най-ранните, както и някои от най-авторитетните издатели на същото съчинение нямат никакви съмнения относно достоверността на свикването на Сердикийския събор от Константин Велики по същия механизъм, по който преди това този император е свикал Никейския събор „с епископи от целия свят"[34]. Не на последно място е вярно, че бележката за „объркването" винаги е придружена с друга, леко недоумяваща бележка – как Сулпиций, който е най-близкият във времето хронист на събитията, е допуснал да се обърка[35].

Всъщност подобно развитие на Събора – да е обявен през 337 и да е започнал около 340-341 г. и да приключил през 347 г. – е повече от логично, най-малко предвид три факта:

1) След смъртта на Константин започва жестока, нека я наречем – ди-

---

[33] Вж. например изданието Sulpicii Severi Aquitani, Historia sacra. Rec. I. Druisus, officina Aegidii Radaei, 1607 272 / n. 146.

[34] Срв. Sulpitii Seueri Sacrae historiae a mundi exordio ad sua vsq[ue] tempora deductae libri duo apud Gulielmum Guillard [et] Almaricum Warencore, 1560, Liber II, pp. 101-103 // Срв. Изданието на Жак-Пол Мин, Sulpicius Severus. Chronicorum. –PL, Vol. 20, col. 95A - 160A. по-специално p. 149.

[35] За модерните коментари на „объркването" вж. бележката на Филип Шаф в The Sacred History Of Sulpitius Severius, NPNF, Series 2. Vol. 14, p. 115, n. 368.

настична война, но още при първото ѝ примирие през ноември 338 г. изглежда покрай другите важни „наследствени" въпроси, се поставя и въпросът за реабилитирането на Атанасий, т.е. – за свикване на замисления през 337 г. Втори вселенски събор.

2) На Сердикийския събор действително присъстват ако не „епископи от целия свят", то епископи от цялата Империя, което предполага релативен, доста по-дълъг период за организирането му.

3) Съборът се разделя, но източните епископи едва ли го напускат „веднага", както твърди сто години по-късно Сократ Схоластик. Факт е също, че „филипополските" документи до един са издадени от Сердика и „скандализираното" оттегляне на арианстващите делегати във Филипопол вероятно е станало след като Сердикийският събор е гласувал, въпреки ожесточената им съпротива, оправдаването на Атанасий (и на Павел и Маркел) – т.е най-рано към 345-346 г. Самото оттегляне на част от епископите във Филипопол е действие, което едновременно е удължило времето на Събора и е дало мотив някои по-късни автори да говорят за „фалшив Сердикийски събор" и дори – за „ариански Сердикийски събор" през 347 г., а други (като Августин) да „си спомнят" само за този, по-късен и еретичен Сердикийски събор.

С коментарите около „Сулпициевото объркване", което само формално е свързано с точната датировка на Събора, се преминава към търсене на отговор на следващия въпрос: кой е свикал Сердикийския събор?

Илюстрации към Глава 1

CONCILIORUM OMNIUM

AMPLISSIMA COLLECTIO.

ANNO CHRISTI 347.

Η Ε Ν

Σ Α Ρ Δ Ι Κ Η Α Γ Ι Α

ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΣΥΝΟΔΟΣ

Η ΤΗΣ Ε Ν ΝΙΚΑΙΑ, ΠΑΡΑΦΥΑΣ.

CONCILIUM SARDICENSE

GENERALE,

QUOD EST NICÆNI APPENDIX.

HISTORIA CONCILII SARDICENSIS.

POSTEAQUAM Nicæni patres, quorum auctoritas fuerat orthodoxæ fidei clypeus, impiorum terror ac luctus, ecclesiarum nexus & quies, ad capienda certaminum suorum præmia corporis vinculis evocati sunt plerique omnes; Ariana hæresis nefario quodam quasi postliminio reversa, colligere vires iterum, nec parum convalescere orsit, auctoribus [a] Eusebio Nicomediensi, Theognide Nicæno, Asterio Sophista, Macedonio Constantinopolitano, Urbacio Singidunensi in Mœsia, Valente Mursensi in Pannonia, aliisque gentes Arianis episcopis. Freti namque præsidiis [b] Constantii, qui post Constantini patris obitum toti præerat orienti, quam multorum adhuc præsidum, qui militum stipati copiis, omnibus erant formidini; Nicænæ synodi [c] fidem, quam aperte convellere non audebant, occulte frequentioribus conciliis oppugnare conabantur, studebantque [d] catholicos pastores minis, vinculis, spoliatione bonorum, abdicationibus, exiliis perterrere; Athanasium in primis Alexandrinum episcopum, adversus quem, ut fortissimum ecclesiæ pugilem, & acerrimum divini Homousii propugnatorem, quot insidias struxerint, non mortuo solum, sed etiam superstite Constantino, longum est percensere. Consta [e] ad Tyrum synodo, Arsenii manum ab Athanasio amputatam ad usum magicæ artis criminantur: qua fraude [f] aliisque rejectis, ab imperatore per imprudentissimam extorquent calumniam, ut Athanasium, quod Alexandrinum frumentum Constantinopolim convehi prohibe-

[a] Socrat. lib. 2. cap. 18. & lib. 3. c. 1. & seq. Theod. l. 2. c. 4. 5. 6. 7. & lib. 3. c. 3. Sozom. lib. 3. c. 14. & seq.

[b] Socrat. l. 2. c. 2. Athan. de fynod. Theod. l. 2. c. 3. & seq. Sozom. l. 3. c. 1.

[c] Socrat. l. 2. cap. 2.

[d] Athan. de fynod. & ep. ad fol. vit. Socrat. Theod. alii fap.

[e] Socrat. l. 2. c. 21. Theod. l. 2. c. 28. Sozom. lib. 3. c. 20. Athan. apolog. 2.

[f] Socrat. l. 2. c. 1. Theod. l. 2. c. 31.

[g] Sardica dicitur olim fuisse, ubi nunc vadara villantur prope Sophiam, quæ prima Bulgariæ civitas est. Mutatum titulum hic expressi, ex Lib. MSS. ut videtur: *Incipit Concilium Sardicense interveniente Epiſcoporum.* Hactenus.

Conciл. General. Tom. III. A

Ил. 1. *Факсимиле на изданието на Сердикийските канони от Джовани Манси.*

Ил. 2. *Паметникът на Сципио Мафеи във Верона.*

Ил. 3. *Мъченическата смърт на св. Василий Анкирски, Менологион на император Василий II, 11 в.*

Ил. 4. *Св. Маскимин Трирски, стъклопис, Германия, 16 в.*

Ил. 5. *Св. Протасий Милански. Дървена статуя, 16- нач. 17 в. Катедралата в Милано.*

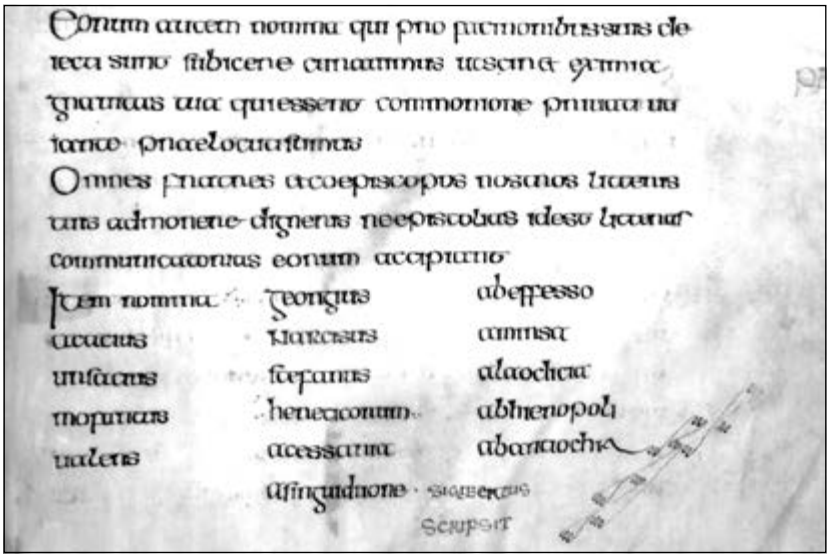
Ил. 6. *Св. Север Равенски. Мозайка, „Сант Аполинаре ин Класе“, Равена, 6в.*

Ил. 7. *Позлатен бюст-реликварий на св. Серватий Маахстрихстки (16 в.)*

Ил. 7а. *Св. Серватий проповядва на гръцки и варварската му публика чудодейно го разбира. Миниатюра, френски ръкопис, 15 в.*

Ил. 8. *Св. Спиридон, Житийна икона от 17 в.*

Ил. 8а. *Св. Спиридон. Фреска, Земенски манастир, 11 в.*



Ил. 9. *Списък на опозиционните епископи на Сердикийския събор. Факсимиле на Санбласианския корпус на каноните, Италия или Ирландия, 6 в.*

Ил. 10. *Чудотворна икона на св. Атанасий от църквата „Св. Атанасий”, Горна Оряховица.*

Ил. 10а. *Празник на св. Атанасий (9 май) в едно от локалните места на почитта му в областта Градище, Община Струмяни.*

Ил. 11. *Манастирът „Св. Атанасий”, с. Златна Ливада, Чирпанско.*

Ил. 11а. *Манастирът „Св. Атанасий”, с. Златна Ливада - аязмото.*

Ил. 11б. *„Атанасиевата пещера” към манастира при с. Златна Ливада.*

Ил. 12. *Мъченическата смърт на св. Павел Константинополски. Средновековен стенопис.*

Ил. 13. *Св. Петър Александрийски беседва с детето Христос (топос в иконографията на Първия вселенски събор). Стенопис в църквата „Св. Димитър", с. Бобошево (1488 г.).*

Ил. 14. *Св. Николай удря плесница на Арий. Стенопис, манастир Сумела, Турция, 14 в.*

Ил. 14а. *Вляво от Константин (църковните изображения се гледат „отвътре", т.е. от гледната точка на изобразения сакрален персонаж) са представени и обозначени поименно най-важните прелати на Първия вселенски събор, само един от които (св. Спиридон, чието име едва ли случайно не е изписано на ореола му) реално е участвал в него: Св. Спиридон, Св. Николай, Св. Митрофан (Константинополски) и Римският папа (Силвестър). Вдясно, подсилвайки внушението за автентичност, са обозначени само трима други лидери на Събора, архиепископите на Александрия, Антиохия и Йерусалим. Фреска в църквата „Св. Созомен", Кипър, 16 в.*

Ил. 14б. *Св. Николай наставлява еретика Арий. Първият вселенски събор. Фреска, 1590 г. Сикстински салон, Ватикана (детайл).*

Ил. 15. *Триумфът на св. Тома. „Санта Мария Новелла", Флоренция. Андреа ди Бонайути (1346-1379). Св. Тома тържествува над седящите в краката му „източни" еретици Несторий, Арий и Авероес.*

Ил. 15а. *Св. Бонавентура на Лионския събор. Франсиско де Сурбаран, 17 в. (Музей Лувр, Париж).*

Ил. 16. *Сердикийските пасхални таблици от Веронския кодекс (MS Verona, Biblioteca Capitolare LX/58). Тяхното съдържание, ограничено върху изчисляването на Пасхата в периода 328-343 г., е доста ясен маркер за времето на Сердикийския събор.*

Ил. 17. *Първият вселенски събор. Арианите изгарят писанията си пред очите на император Константин Велики. Италиански кодекс на църковните канони, 825 г.*

Ил. 18. *Смъртта на Арий (долу вляво), представена като елемент в иконографията на Първия вселенски събор. В срещуположния долен ъгъл – видението на св. Петър Александрийски. Руска икона, 16 в. Ярославл.*

Глава 2
Кой е свикал Сердикийския събор

Въпросът кой е свикал Сердикийския събор е свързан и с датирането му, и особено с неговата по-късна класификация като „Вселенски" или „поместен", „източен" или „западен". Ето защо тази тема се засяга и по-нататък, във връзка с фундаменталния въпрос: кой по принцип свиква Вселенските събори (включващ подвъпросите: как се вписва институцията Вселенски събор в традицията на християнската съборност и може ли един събор, който е бил Вселенски, да бъде наричан и изследван като поместен). В тази глава ще бъдат потърсени възможните отговори само на един конкретен въпрос: кой наистина е могъл да свика на границата между 30-те и 40-те години на четвърти век Втория вселенски събор в Сердика (което би могло да бъде формулирано и като: как би изглеждала една хипотетична иконография на Сердикийския събор)? Анализът, следователно, ще се придържа стриктно към данните и фактите от четвърти век – времето, в чийто контекст би могла да се направи единствената адекватна историческа реконструкция на събитията.

Доколкото в сянката на св. Константин и Юлиян Отстъпник интересуващите ни, управлявали между тях Константин II, Констанций II и Констант буквално стават невидими, точно както невидим е интересуващият ни епископ Юлий в сянката на св. Силвестър и св. Дамасий[1], няколко думи за тези главни герои на Сердикийския събор няма да бъдат излишни.

Св. Юлий Римски е епископ от 6 февруари 337 до 12 април 352 г. Известен е най-вече с борбата си срещу арианството и с подкрепата на епископите, свалени от постовете им заради изповядване на никейската вяра. На Сердикийския събор е представен от презвитерите Архидам и Филоксен и дякон Леон. Макар Юлий Римски, заедно с Протоген Сердикийски, Осий Кордовски и Маскимин Трирски, да е анатемосан от проарианските участници в Събора, изглежда ролята на представителите му в Сердика не е била запомняща се. Всъщност, ако приемем, че папски представител на Първия вселенски събор е Осий, а на Третия – Кирил Александрийски (който, твърди се, за пръв път в знак на ранга си тогава употребил бъдещата папската тиара, вж. ил. 1), в Сердика, умишлено или не, римските делегати

[1] Силвестър (31.1.314-31.12.335) е папата, който, според преданието, излекувал Константин от проказа и го кръстил, а за благодарност Константин станал християнин и отстъпил на Силвестър „цялата власт над Запада" (т. нар. Константинов дар). Освен тавматург, в църковните жития Силвестър е представян като драконоубиец, който има силата да съживява жертвите на звяра. Между Силвестър и Юлий няколко месеца римският престол е заеман от епископ Марк (18.1-7.10.336). Наследникът на Юлий – Либерий, остава известен само с предполагаемата си оставка (през 365/6 г.), когато, за да не бъде заставен от Констанций да подпише обвиненията срещу Атанасий, отстъпва поста си на антипапата Феликс II. Понтификатът на св. Дамасий (366-384) е много впечатляващ в редица аспекти, в т.ч. и с официалното въвеждане на латинската литургия на Запад.

са били изключително смирени и безлични.

Незапомнящо се поведение на римските представители Архидам, Филоксен и Леон, обаче, не може да се смесва с въпроса защо папа Юлий лично не е присъствал на Събора и това негово неприсъствие да се приема като доказателство за „невселенския" му характер[2]. Папите не присъстват по своя воля на нито един от Седемте вселенски събора, макар по-късната иконографска традиция да създава обратното впечатление (ил. 2, 2а, 2б и гл. 1 ил. 14а)[3]. През 553 г., по време на Петия вселенски събор, папа Вигилий е в Константинопол, но като „почетен затворник" на император Юстиниан[4]. От това свое физическо отсъствие на съборите, което донякъде има идеологическа и особено силна реторична връзка с образа на Симон-Петър, камъка, на който Христос е основал Своята църква[5], римските епископи ще изведат изконните си арбитражни функции на един вид непоклатима в ортодоксията си страна-наблюдател. Фактът е, че по чисто технически причини не само римските, а и много други епископи са „присъствали" на съборите чрез свои представители или дори само с писмено изпратени подписи. Тези отсъствия на други епископи, естествено, никога не са били схващани или тълкувани като право да дават *post factum* особено мнение по дейността и решенията на даден Събор. Разбира се, поне в епохата на ранните Вселенски събори, отсъствието на римския епископ не се е схващало по начин, различен от това на другите епископи. По този повод е достатъчно да се спомене, че се е случвало римският епископ изобщо да не е бил представен на Събор, приет малко по-късно като Вселенски и от Римската църква. Точно такъв е случаят с Константинополския събор през 381 г.

Вярно е, че, вживявайки се в ролята на непоклатимия Петър-скалата на Христовата църква, римският епископ от един момент нататък вече няма да намира за нужно да обяснява отсъствието си от съборите. На три[6] Вселенски събора обаче Римският епископ със сигурност се е чувствал длъжен да изпрати „много уважителни обяснения" за липсата си – на съборите в Никея

---

[2] Barnes, T., op. cit. p. 58. Според Барнес, впрочем, в Сердика, освен че Юлий не е присъствал лично, поначало е имало малко западни представители. Очевидно „много" и „малко" е съвсем относително понятие, понеже, ако кажем, че западните (и в частност италианските, на които изрично се спира авторът, с. 57) прелати в Сердика са били „малко", за другите Вселенски събори броят им трябва да се определи като „нищожен".

[3] Walter, C. "The Names of the Council Fathers at Saint Sozomenus, Cyprus (planches)". –Revue des études byzantines (1970), Vol. 28, issue 28, pp. 189-206.

[4] Интересно е да се отбележи, че точно папа Вигилий не се представя на сцените на Петия вселенски събор. За отношенията Юстиниан-Вигилий в контекста на релацията Константинопол-Папство, вж. Sotinel, C. "Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien : le pape Vigile". -Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité (1992), Vol. 104. N 1, pp. 439-463.

[5] Вачкова, В. Въображаеми и реални граници в ранносредновековна Европа (III-X в.). УИ „Св. Климент Охридски", 2001, с. 81-94.

[6] Най-голямо, според запазените документи, е било Папското представителство чрез легати и викарии на Шестия вселенски събор (680-681 г.). Този събор, обаче, не е бил свикан като Вселенски, а като един вид Константинополско-Римски, поради което на него не присъстват редица църкви. На тази особеност изрично внимание се обръща в шеста глава на книгата.

(325 г.), в Сердика (343 г.) и в Халкидон (451 г.). Това са и Вселенските събори, на които според изворите римският архиерей е бил представян не само по съвместителство, т.е. от някой чужд архиепископ, а и персонално, чрез трима отделни римски участници в Събора: Силвестър, през 325 г., е представян в Никея от Вито, Винцентий и Осий, Юлий, през 343 г. е представян в Сердика от Архидам, Филоксен и Леон, а Лъв Велики през 451 г. е представян в Халкидон от Юлиян, епископ на Кос, Пасхалий (Пахазиний, Иларий) и Бонифаций. Обстоятелството, че „третият представител" – респективно Осий, Леон и Бонифаций (или Луций или Ренат, който починал по пътя)[7] – и в трите случая е изключително съмнителна фигура, не прави по-малко убедително както вътрешното сходство между Никейския и Сердикийския събор, така и връзката им с Халкидонския събор. В изворите тези връзки постоянно са изтъквани с акцентиране върху подобни формални сходства и с други реторични средства. И това изтъкване е повече от адекватно: както е много добре известно на специалистите, т. нар. Никео-Константинополски символ на вярата до голяма степен е кристализирал по време на съборите в Никея и Сердика, а е станал реален факт в живота на Църквата едва на Халкидонския събор.

Що се отнася до конкретната роля на папа Юлий при свикването на Сердикийския събор, тя не е нито по-голяма, нито по-малка от ролята на римските епископи при организирането на останалите Вселенски събори (с изключение на Константинополския от 381 г., който напълно е игнорирал Рим, но това не пречи папата да „присъства официално" в иконографията на Събора, вж. ил. 2а). Както ще стане дума и по други поводи, римският епископ до края на ерата на Вселенските събори за Източнохристиянския свят (843 г.), не е имал каквито и да било специални правомощия, с които да накърни принципите на съборното начало. А тези принципи, макар често повече или по-малко деформирани, са били водещи в идеята и практиката на всички Вселенски събори, признати от Източноправославната църква.

В пета глава подробно се разглежда въпросът как, кога и защо за Източ-

[7] Leo Magnus, Epistulae. PL, t. 54. Epistula XCI (до Константинополския епископ Анатолий) XCII (до Юлиян, епископ на Кос) XC III (до Халкидонския събор); Тази несигурност в имената на папските легати е очевидна дори в трудове, целящи да докажат изключителната роля на папите и легатите им на Вселенските събори. Вж. напр. Döllinger J, J. I. von. A History of the Church, vol. 2. English trans., London, 1840, pp. 222, sqq. Срв. Elliott,Ch. Delineation of Roman Catholicism, drawn from the authentic and acknowledged standards of the Church of Rome: namely, her creeds, catechisms, decisions of councils, papal bulls, Roman Catholic writers, the records of history, etc., etc.: in which the peculiar doctrines, morals, government, and usages of the Church of Rome are stated, treated at large, and confuted. New Yourk, 1841, vol. II, p. 296 (където се споменава обичайното „председателстване на събора" от папските легати, но имената им деликатно са изпуснати). Според Карташев третият член на делегацията (който починал по пътя) бил Ренат, а самата делегация била крайно неподходящо подбрана – Юлиян (наречен Юлий) бил много стар, а дякон Илар (вероятно Иларий, който в други автори е Пасхалий) бил много млад. Карташев, А. цит. съч. с. 155. Във Филип Шаф се споменават само Пасхазиний (който за пръв път описва Лъв като „папа на град Рим") и Луцентий, чиито имена фигурират в актовете на Събора, вж. NPNF, 2, vol. 4, p. 247, sqq.

неправославния свят ойкуменичността на един събор ще започне да зависи не толкова от вселенските или локалните мащаби на събитието, а от формалното присъствие на „петте глави на църквата" (в т.ч. на Римския епископ) и най-вече – от прякото ангажиране на императора с даден събор. Владетелската иконография в контекста тъкмо на Вселенските събори може би изиграва най-важна роля ако не за узаконяване на сакралността на царската власт, то поне за легитимиране на ореола, с който е изобразяван християнският, от Бога поставен владетел (ил. 3)[8]. Това обяснява защо в иконографията още на Първия вселенски събор ще се появи тенденция да бъде изобразяван не само свикалият го св. Константин, а и майка му св. Елена (ил. 3а), с което се постига не историческа точност, а максимална пълнота на историческия спомен за имперското време на провеждането на църковното събитие. По същия маниер ще бъде представян задължителният, двоен царствен патронаж на владетелите Маркиан и Пулхерия - на Четвъртия вселенски събор и на Ирина и Константин VI - на Седмия вселенски събор (ил. 3б, 3в). Ако си представим една класическа иконография на Сердикийския събор, то най-отличаващите се прелати тук биха били Юлий Римски, Максим Йерусалимски, Павел Константинополски, Атанасий Александрийски, вероятно Протоген Сердикийски, Осий Кордовски и Максимин Трирски. В центъра на композицията на Сердикийския събор владетелският патронаж би бил изразен с образите най-малко на двамата, най-често споменавани в изворите като ангажирани със Събора императори – Констанций II и Констант. Както ще стане ясно в края на главата, в най-подробния ѝ вариант иконографията на Сердикийския събор би трябвало да включва ликовете на четирима императори – тези на Константин Велики и тримата му синове Константин II Констанций II и Констант. В най-стилизирания ѝ вариант тази иконография би могла да съдържа само един император патрон – Констант или Константин Велики. Въпросът дали някой от тези императори е присъствал в Сердика по време на Събора е без значение, понеже изобразяването на императора (в някои случаи и на императрицата) е задължителен елемент дори когато всички прекрасно са знаели, че даден император (или императрица) не е присъствал на даден, свикан по негово време Вселенски събор. Факт е, че не само св. Елена, св. Силвестър или св. Николай не са били в Никея през 325 г., а и че император Теодосий II не е бил в Ефес през 431 г.[9] Обаче почти

[8] Grabar, A. L'Empereur dans l'art byzantin : Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient. Paris, Les Belles Lettres, 1936, pp. 90-93 (за иконографията на императора като глава на Събора). За иконографията на Вселенските събори вж. Walter, Ch. L'Iconographie des conciles dans la tradition byzantine. Archives de l'Orient chrétien. Vol. 13, Paris, 1970; Walter, Ch. Icons of the first Council of Nicea. In: Pictures and languages: How the Byzantines Exploited Them. London, 2000, pp. 166-187 и статията на протоиерей Николай Погребняк "Иконография Церковных Соборов". В: Московские Епархиальные Ведомости №5-6 за 2008 год. Ел. издание: http://www.mepar.ru/library/vedomosti/36/160/.

[9] Всъщност Ирина също присъства само на закриването на Седмия събор в Константинопол, т.е. на практика, също като Теодосий II, който не е присъствал на Ефеския събор, не е била на Втория никейски събор. Шестнайсетгодишният ѝ син Константин VI поначало не е бил

е изключено да се види изображение на Третия вселенски събор, на което Теодосий II да не стои категорично в центъра на композицията (и на събитието, към което той всъщност е бил изключително резервиран, вж. ил. 3г).

Флавий Юлий Константин (II) е вторият син на Константин Велики. (ил. 4). Обикновено за негова майка се сочи съпругата на императора, Фауста. Всъщност Фауста ражда третия Константинов син – Констаций II най-късно през август 317 г. и възможността тя да е майка и на Константин II, роден през 316 г. е малко вероятна. Тази интрига около произхода на Константиновите наследници, първият от които – Крисп, е от наложницата му Минервина, ще генерира множество проблеми в императорската фамилия, в т.ч. екзекуцията на Крисп и Фауста (326 г.) и династичната война след 337 г.

На 1 март 317 г. в Сердика Константин, заедно с Крисп и братовчед им Лициниан (син на августа на Изтока Лициний), е обявен за цезар. Изглежда младият Константин е бил доста способен воин, понеже още през 328 г. в титлите му се появява „Алемански" (победител на алеманите). През 333 г. е изпратен от баща си да воюва срещу готите при Дунав, с което се справя също добре, успявайки дори да вземе в плен сина на варварския вожд Ариарих. През лятото на 337 г. участва активно в разправата на Константиновите синове с братовчедите им Далмаций и Ханибалиан, в резултат на което през 338 г. Империята вече е разделена не на пет части, както е била според завещанието на Константин Велики, а на три. Вероятно считайки го за продължител не само на името си, а и на делото си, Константин оставя на Константин II Запада – Испания, Галия и Британия – мястото, откъдето през 306 г. започва кариерата му на римски август (до 311 г. незаконен). Оставя му и Константинопол – жест, идейно много силен, но стратегически уязвим и практически неизпълним, понеже градът е в земите първо на Далмаций, а после на Констанций. Ето защо на срещата между братята в панонския град Виминакум (близо до дн. Костолац, Сърбия) през ноември 338 г. Константин II отстъпва Константинопол на Констанций II, но предявява претенции за италианските владения на другия си брат – Констант. В разгорялата се между двамата война, в битка при Аквилея, Константин II е убит (340 г.) и е „осъден на забрава" (*damnatio memoriae*), също както полубрат му Крисп и майка му (мащехата му?) Фауста след екзекуцията им през 326 г.

Константин II, както и брат му Констант, е привърженик на никейството.

Флавий Юлий Констанций (II) е третият син на Константин I (ил. 5). Баща му го издига в ранг цезар на 13 ноември 324 г. в Никомидия. Констанций резидира в Галия до 332 г., когато е изпратен заедно с по-големия си брат Константин II да воюва срещу готите по Дунавската граница. Когато

съпричастен към делото за връщане на „старото благочестие" (иконопочитанието) и дори изглежда е имал иконоборски убеждения. Въпреки това името му фигурира в документите на Събора, а в някои изображения (например съответната миниатюра от Менологиона на Василий II), Константин VI е единствената изобразена царствена особа.

на 22 май 337 г. Константин Велики умира, Констанций се включва, заедно с братата си, в дворцовия заговор (известен като „кървавото лято") за отстраняването на Далмаций и Ханибалиан. Убит е и чичо им Юлий Констанций, но малолетните му синове Гал и Юлиан (бъдещият император Юлиян Отстъпник) са пощадени, вероятно защото Констанций е женен (от 335/6 г.) за сестра им. През есента на 338 г. на срещата във Виминакум, Констанций II получава източните провинции на империята: Мала Азия, Сирия, Египет, Елада и Тракия. Веднага след подялбата той, като владетел на Изтока, трябва да замине за границата с Персия, където започва военен конфликт. След смъртта на Константин II през 340 г. и присвояването на неговите земи от Констант, Констанций иска за компенсация брат му да му отстъпи Илирик. В началото на 350 г. в Антиохия, където императорът се намира доста често, достига новината, че на Запад военачалникът Магненций е свалил Констант и се е провъзгласил за император. Констанций II отказва да признае узурпатора, незабавно сключва мир с персите и се подготвя за поход срещу Магненций. В Антиохия Констанций II назначава за съимператор с титла „цезар" братовчед си Констанций Гал.

Междувременно войските в Илирия не могат да решат към коя страна да се присъединят – към Магненций или към Констанций, затова избират техен собствен император — генерал Ветранион. Последното става в резултат от намесата на Констанция, сестрата на Констанций, която се намира там и предлага да се омъжи за пълководеца, за да осуети преминаването на илирийските легиони към узурпатора Магненций. На 25 декември 350 г. легионите на Ветранион и Констанций II се срещат пред стените на Сердика. При Сердика, според предварително уговорен сценарий, на специално подготвена и „невиждана дотогава от римляните церемония", Ветранион сваля знаците на властта под акламациите на двете войски[10]. Мястото не е избрано случайно: точно в Сердика през 317 г. Константин и колегите му подписват т. нар. Мир на августите, а по всяка вероятност отново в Сердика (а не в Карнунтум) през ноември 308 г. Константин Велики официално е признат за цезар[11] (след издигането му от британските легиони на мястото на баща му през 306 г.).

След зрелищната сердикийска абдикация на Ветранион верността на Илирик е запазена, а Констанций може да съсредоточи вниманието си срещу Магненций. През 351 г., при Мурса (в дн. Хърватия), между армиите на Констанций II и Магненций се разиграва една от най-кръвопролитните битки, водена в римската история между римляни: според изворите жертвите от двете страни са към 55 000 души. След ново поражение в подножието на

[10] Вж. подробности във Вачкова, В. Сердика е моят Рим. Градският облик и ролята на Сердика (ср. III в. – ср. VI в.). София, 2012, с. 142-150.

[11] Вж Christensen, T. C. Galerius Valerius Maximinus: Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305-313. The Faculty of Theology, University of Copenhagen . (първо издание Galerius Valerius Maximinus : studier over politik og religion i romerriget 305-13, 1974), с. 147 и бел. 152.

Алпите Магненций се самоубива (353 г.). Констанций II остава няколко години на Запад, за да уреди управлението. По време на престоя си в Европа, от 351 до 359 г., Констанций установява резиденцията си в Медиолан (дн. Милано), старата столица на западния август Максимиан. Към 360 г. Констанций II се връща на Изток за поредната война с Персия.

Докато Констанций се намира на Изток, Юлиян[12] е обявен през 361 г. в Париж от галските легиони за август. Констаций се подготвя за война срещу този пореден узурпатор, „който не се задоволява с цезарската титла", но се разболява. Според съвременниците му Констанций е боледувал много рядко, но изключително тежко. Този път разболяването му е фатално. Предусещайки края си, в Мопсуестия (Киликия), той обявява своя братовчед и шурей[13] Юлиян за законен наследник, след което умира на 3 ноември 361 г.

Представените тук накратко интриги и заговори в двора на Констанций II, както и тези при братята му, са описани особено ярко от Амиан Марцелин, който лично е познавал Константиновите наследници (и определено не им е симпатизирал). Постоянните войни, които води императорът, влошават икономическото състояние, което не е сериозно подобрено от опита за финансова реформа. Въпреки това Констаций се задържа на власт 24 години (от които единайсет еднолично, от 350 до 361 г.), като поне що се отнася до вътрешните конфликти, успява да утвърди властта си до голяма степен в стил „Константин Велики". Негова е и заслугата за изключително бързото развитие на Константинопол – както в демографско и архитектурно, така и в институционално и християнско отношение. На Констанций всъщност принадлежи ако не цялостното изграждане, то завършването на повечето от големите строежи, в т.ч. на църквите „Св. София" и „Свети Апостоли", както и пренасянето на мощите на трима от апостолите – св. Тимотей, св. Лука и св. Андрей. По негово време Константинопол престава да бъде провинциален град, управляван от проконсул, а се сдобива със свой градски префект и сенатът му изравнява статута си с този на римския, като сенаторите получават титла кларисими.

Привърженик на арианството, което господства на Изток, императорът се изживява като голям познавач на богословската материя и дори се чувства лично напътстван от Бога харизматик, какъвто е бил баща му. На Констанций принадлежат първите едикти, забраняващи открито практикуване на езическата религия (издадени през 341 и 356 г., като първият е подписан вероятно и от брат му Констант). Про-арианската политика на Констанций II стига до гонения и присъди срещу някои ортодоксални епископи, което не му пречи да поддържа дълга кореспонденция с Атанасий – безценен извор за събитията и духа на епохата и конкретно – за повечето детайли около Сердикийския събор. Подчертаните му религиозни пристрастия не пречат

[12] Юлияновият брат Констанций Гал междувременно е убит от Констаций II по подозрение в заговор и обвинение в лошо управление.

[13] По време на престоя си в Милано Констанций издига Юлиян за август на Запада и го жени за по-младата си сестра – Елена (кръстена на небезизвестната им баба св. Елена).

на Констанций и да оценява по достойнство най-забележителните езически интелектуалци от ранга на Темистий, който е включен от императора в Константинополския сенат[14]. Що се отнася до някои опити религиозната политика на Констанций да се обясни с политическите му планове, не трябва да се забравя, че през 359-360 г. в Константинопол императорът свиква Първия константинополски събор. Този събор, макар да успява да събере едва под стотина източни и западни епископи[15], е далеч „по-вселенски" от Събора през 381, на който западни представители изобщо не присъстват, понеже не са канени на един чисто локален събор. По замисъл Констанциевият (Вселенски) константинополски събор е трябвало да наложи идеите на Източния и Западния събор, провели се съответно в Селевкия (дн. Силифке, Турция)[16] и Ариминум (дн. Римини, Италия)[17]. На Константинополския събор Никейският символ официално е подменен с изповядване на „единоподобие" (вместо на единосъщие) на ипостасите в Божествената Троица[18]. Това е кулминация на т.нар. „победило арианство" в Константинопол, в чест на чийто край двайсет години по-късно Григорий Назиански, за кратко епископ на столицата, ще издигне храма „Анастасия" (т.е. – Възкресение на Константинополската църква след еретичната ѝ смърт).

В този контекст твърденията на някои модерни учени, че Констанций се е надявал „Сердика да стане една нова Никея"[19] могат да се тълкуват само като надежда с Втория вселенски събор арианството да добие ойкуменична легитимация. Подобно развитие на събитията в Сердика през 40-те години на четвърти век е било, меко казано, невъзможно.

Флавий Юлий Констант е третият, най-малкият син на император Константин I и Фауста, роден към 320/323 г. (ил. 6). Издигнат е в ранг цезар от баща си през 333 г. След смъртта на Константин и подялбата на империята през 337 г., Констант получава Италия, Северна Африка и Балканите (по-късно Тракия му е отнета). Константин II, като най-възрастен от тримата живи синове на Константин, не е съгласен с подялбата на Империята,

[14] Daly, L. 'Constantius' Adlection of Themistius to the Byzantine Senate: "Élite Mobility in the Late Roman Empire". Ohio Academy of History Proceedings, III, 2002 http://ww2.ohiohistory.org/oah/; За кариерата на Темистий при арианстващите императори Констанций и Валент и ортодоксалния Теодосий I, вж. Димитров, Д. Езичници и християни през IV век. Модели на поведение. ИК „Емалиол", 2000, с. 84-87.

[15] Източните делегати са 50, броят на западните не е известен, но вероятно е по-малък от този на източните, предвид темата и замисъла на събора.

[16] Socr. Hist. Eccl. II. 39, 40; Philostr. Epitome, IV. 10, 11.

[17] Socr. Hist. Eccl. II. 37; Philostr. Epitome, IV. 10. На този събор присъстват между 300 и 400 делегати и, както отбелязва Блажени Йероним, след него светът с удивление се видял, че е арианski. Точно този събор сваля папа Либерий и назначава Феликс за „анти-папа" (по-късен термин, букв. означава „вместо папа"; поначало до средата на 5 в. римският епископ не е наричан папа; папа (и екзарх) са титли, традиционно употребявани от александрийските епископи.

[18] Socr., Hist. Eccl. II. 41.8-16; Athanasius, De Synodis, 30; Philostor. Epitom., IV. 12; V.

[19] Lössl, J. The early Church. History and memory. London–New York, 2010, p. 177.

която му отрежда най-слаби позиции и търси разширение на териториите си във война с Констант през 340 г. След като Константин II загива в битка при Аквилея, Констант присъединява неговите земи на запад, превръщайки се във владетел на две трети от Римската империя.

В началото на Константовото управление външнополитическото състояние на земите му е стабилно: омиротворени са сарматите (338/9 г.) и франките (341/2 г.). През 343 г., точно около времето на Сердикийския събор, императорът лично посещава Британия, която е нападната от скотите. Въпреки това, заради презрението му към войската, допускането на корупция в администрацията и не на последно място, заради съмнителните му увлечения по „красиви младежи заложници", Констант няма особен авторитет. През януари 350 г. военачалникът Магненций вдига бунт в Отен, Галия. Констант научава новината, докато е на лов в околностите на града. Вместо да се противопостави на узурпатора той, обзет от ужас, захвърлил императорските отличия и инкогнито побягнал към Испания. В тази ситуация не е учудващо защо една след друга армиите му преминават към Магненций, а императорът е настигнат и убит близо до Хелене – малък град в подножието на Пиренеите, кръстен на баба му Елена.

Като поддръжник на Никейската вяра Констант сериозно се опитва да наложи на власт онези епископи, които споделят възгледите му за сметка на донатистите в Африка и на арианите в Италия и на Балканите. В изворите за Сердикийския събор Констант понякога е представян като „добрият" брат и император („лошият" е арианинът Констанций). Според църковните историци Констант заплашил с война по-възрастния си брат, ако не свика Вселенски събор за реабилитиране на Атанасий и утвърждаване на никейската ортодоксия. Независимо доколко Констанций се е стряскал от заплахите на брат си, факт е, че смъртта на „никееца" Констант през 350 г. води до рязък обрат в биографиите на всички, реабилитирани на Сердикийския събор отци. Константовата смърт повлиява и върху съдбата на Павел Константинополски, макар Констанций лично да му писал и го успокоил „да не се бои, сега, когато Констант е умрял".

Днес в източноправославната историографска традиция няма единство по въпроса кой е свикал Сердикийския събор. Като цяло все пак преобладава тезата, че главен инициатор е „православният" Констант, а „арианинът" Констанций е привлечен за каузата. В западната традиция Сердикийският събор неизменно се отбелязва като „свикан от папа Юлий" (с опити за по-експресивни и/или нестандартни варианти като „свикан от Констант, под натиска на Юлий Римски и Максимин Трирски)[20]. Безапелационното обявяване на Събора за дело на папа Юлий (ил. 7) мотивира, освен всичко друго, и честото, много неточно характеризиране на Събора като „западен". Западното изтъкване на едноличната роля на римския епископ е една от основните причини (другата е свързана с част от Сердикийските канони), която кара

[20] Hanson, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381 Edinburg , 1988, p. 293.

източните автори да подценяват, понякога направо да игнорират ролята на Юлий. Това разделение на мненията, обаче, определено е модерен феномен, напълно непознат във времето на Сердикийския събор, а и векове по-късно.

Първите църковни историци и писатели, живели – било то на Изток или на Запад – около и след времето на Сердикийския събор, не са склонни да преувеличават ролята на епископ Юлий. Така за константинополския юрист и църковен историк *Сократ Схоластик*, писал към средата на пети век, споменаването на ролята на римския епископ очевидно е ненужна подробност, ако не и проява на лош вкус. За него двигател на Събора е писмото, изпратено от Констант до брат му (Socr., Hist. Eccl. II.22.3b-4), а единствените овластени фигури, които са можели и които са заповядали свикването на Вселенския събор, са двамата императори: „И така, с благоволението на двамата царе, единият от които писмено поискал (Константин), а другият, източният (Констанций), на драго сърце се съгласил, отново бил свикан вселенски събор в илирийския град Сердика"(Socr. Hist. Eccl. II 20).

Според *Саламан Созомен*, също юрист (схоластик) и църковен писател, съвременник на Сократ, главният инициатор на Сердикийския събор е също император Констант. Своеобразен нюанс в разказа е акцентът, че императорският замисъл бил подтикнат от свалените епископи Павел и Атанасий. Самото свикване на Събора, обаче, било единодушен акт на Констант и Констанций, в стила на най-добрите традиции на римските *concordia* и *consensus*: „двамата царе били на мнение, че епископи от Изток и от Запад трябва да се съберат в един определен ден в Сердика, град в Илирия". (Sozom. Hist. Eccl. III.11).

Приблизително същата версия се открива в многобройните писма – синодални и персонални, запазени в съчиненията на *св. Атанасий Александрийски*. Там тезата, че Съборът е свикан под двойната протекция и заповед на двамата императори, се конкурира в отделни текстове само от израза „свикан по Божия воля". Разликата със Сократовия вариант е в реда на императорите: обикновено Констанций е споменаван пръв, понеже голяма част от текстовете са писани след смъртта на Констант през 350 г. и Атанасий е разчитал на разбиране и съдействие от страна на брат му, останал едноличен владетел на Империята.

За *блажени Теодорит Кирски*, един от най-ярките богослови на антиохийската школа през първата половина на пети век, свикването на Сердикийския събор е донякъде самоочевиден резултат от безобразията на арианите и македонианите в Константинопол. Според неговата интерпретация „Атанасий му напомнил (на Констант II, понеже Константин II вече бил паднал в битка) за неговия баща (Константин Велики), и как той бил участвал лично във великия и славен събор (в Никея), как е присъствал на дебатите му, взимал е участие в създаване на декретите му и ги е потвърдил със закони. Императорът (Констант) бил развълнуван от напомнянето за религиозната ревност на баща му и директно писал на брат си (Констанций), призовавайки го да запази неосквернена вярата на баща им... чрез която той е направил държавата велика. Унищожил е тираните на Рим (Максенций) и е покорил

чуждите народи навсякъде. Констанций бил подбуден от това писмо да свика епископи от Изтока и от Запада в Сердика, град в Илирик, метрополия на Дакия, за да могат те да разрешат проблемите на църквата...” (Theod. Hist. Eccl. II.3). Същият автор, в края на разказа за Събора, споменава за ново писмо на Констант, изпратено до брат му „по двама епископи, избрани от него сред Сердикийските отци” и придружени „от известния с благочестието си” *magister militum* Салианий. С това второ писмо западният император призовава брат си да изпълни решенията, взети в Сердика. Констанций получил писмото в Антиохия. (Theod. Hist. Eccl. II.6). Този пасаж, повторен дословно от Касиодор в началото на шести век[21], ще създаде известно впечатление, че Констант не само е подтикнал Констанций „да свика епископи от Изтока и Запада в Сердика”, а и че лично е присъствал на Събора.

Св. Хиларий от Поатие е латински автор, роден ок. 310 г., т.е. съвременник е на Събора, на който не участва, понеже е избран за епископ по-късно, през 350 г., а до тогава е семеен, светски човек, с подчертана склонност към класическата философия. Изглежда св. Хиларий не е съчувствал особено лично на св. Атанасий. Същевременно обаче е имал определено отрицателно отношение към арианстващите епископи, поради което отказва да участва на съборите в Арл (353 г.) и Милано (355 г.), които осъждат Атанасий. В „Историческия опус” той опонира на Урсакий и Валенс, и организира опозицията на галските си колеги-епископи срещу арианстващия епископ на Арл – Сатурнин, заради което е изпратен от Констанций в изгнание. Хиларий от Поатие посвещава голяма част от трактата си „За Съборите” на Сердикийския събор. Текстът съдържа само детайлно цитиране, вероятно дословно, на Синодално писмо на Сердикийските („арианските”, определени като „източни”) отци (De Synodis, 34). В него не се споменават нито императорите, нито римският епископ, нито Атанасий Александрийски (който надживява Хиларий с пет-шест години) или Павел Константинополски. В писания няколко години по-рано (към 356 г.) Opus historicum, чиито запазени фрагменти са по-известни като „История срещу Валенс и Урсакий”, Хиларий предава – пак вероятно дословно – енцикликата на Сердикийските (източните) отци до африканските църкви (1. 2), писмото на Сердикийските (ортодоксалните, определени като „западни”) отци до император Констанций (1.10 = Liber ad Constantium Imperatorem 1.1-5) и адресът им *Quod semper* до римския епископ Юлий (1,4), заедно с лист на подписите на участниците в Събора и списък на „еретиците” (1.4а-б).

[21] Cassiodorus, Hist. Eccl. IV, 25. 1-3. De legatis Sardicensium ad Constantium destinatis, et de nefanda machinatione contra eos a Stephano Antiocheno praesule concinnata. “Haec Constans agnoscens, doluit quidem, levitatem fratris inspiciens, et infremuit adversus instigatores malorum et imperatoris facilitatem ita decipientium. Duos autem episcopos ex Sardicensi concilio electos cum litteris misit ad fratrem, cum quibus et magistrum militum Salianum pietate iustitiaque fulgentem. Litterae vero non solum monitionem habuerunt atque consilium, sed etiam interminationem pio principi condecentem... Hanc autem epistulam Constantius in Antiochia suscipiens, promisit se facturum quae qualitas temporis annuebat”.

Св. Руфин Аквилейски е също латински автор, роден около времето на Сердикийския събор. Той със сигурност е добре запознат с „превъзходно написаните книги за вярата" на Хиларий, който, според Руфин, „старателно разобличил лукавството на еретиците" и „изпълнил със светлина Илирик, Италия и Галия". Ето защо е изненадващо, че за Руфин, поне доколкото може да се съди от оцелелите части на неговата „Църковна история", събитие като Сердикийски събор не съществува. Всички перипетии и молби за съдействие на Атанасий към различни инстанции, в т.ч. и оправдалият го Сердикийски събор, в Руфиновата „Църковна история" са сведени до един разговор между Констант и прокудения епископ и едно писмо, изпратено от Констант до Констанций, в което първият настоятелно съветва брат си да не притеснява епископа (Rufin. Hist. Eccl. I/X.19). Веднага след изпращането на това писмо Констант „върнал" Атанасий на поста му. Скоро след това загинал в борба с „тиранина" (Магненций), а в Милано и Римини били проведени събори (Hist. Eccl. I/X. 20, 21), които осъдили Атанасий, понеже епископите били „подведени" от „коварството на еретиците" (нека напомним, че в епохата на Сердикийския събор „еретици" или „евсевиани" са наричани дейците на про-арианската партия).

В този ред на мисли може да се спомене и разказът на *Флавий Филострогий* – друг важен хронист на епохата, арианин по убеждения, поставил си за цел да опише споровете около Арий в контекста на историята на християнството. В „Църковната история" на Филострогий, завършена към първата четвърт на 5 в., моментът със Сердикийския (а и с „арианския" Филипополски) събор също напълно отсъства, заменен от няколко писма[22] и редуциран основно до писмото, изпратено от Констант на брат му, подкрепящо Атанасиевата кауза (Philostr. Epitome, III. 12). Дали това е резултат от тенденциозния подбор, който правят през 9 и 10 в. патриарх Фотий и авторът на „Суда" от дванайсетте Филострогиеви книги? Това едва ли някога ще разберем. Текстовете на Руфин и на Филострогий във вида, в който са достигнали до нас, доказват само следното: историята на Църквата и на Империята през четвърти век, в т.ч. и биографията на „стълба на православието" св. Атанасий, би могла да бъде разказана и извън контекста на Сердикийския събор. Би могла, и често се разказва точно така, но звучи също толкова неубедително, колкото и фрагментарните разкази на Руфин и Филострогий.

Изглежда посоченият рефлекс към редуциране и опростяване на картината, обаче, не е нито по-скоро западен или дисидентски маниер, нито един вид „естествено склерозиране" на историческата памет с времето. Факт е, че последната, впрочем изключително детайлна, ранна история на Сердикийския събор, представена от *Флавий Магнус Аврелий Касиодор*, е иден-

[22] Philostorgius Church History, editor and translator Philip R. Amidon, S.J. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007 // Сокращение Церковной истории Филосторгия, сделанное патриархом Фотием. СПб. 1854. II. 11, 18 ; III, 3. 12 (за позицията на Констант и Констанций по Атанасиевото дело); 22 (смъртта на Кнстант); IV 3 (за отстъплението на Осий и обръщането му срещу никейците и Атанасий).

тична по дух и стил не с разказите на Филострогий и Руфин, а с тези на Сократ, Теодорит и на самия Атанасий[23].

Накратко, свикването на Сердикийския събор според Сократ Схоластик започва с едно дълго, леко нервно писмо на Констант до Констанций, а за Руфин това писмо е било достатъчно за връщането на Атанасий на катедрата му. За Теодорит Кирски (и Касиодор) не само свикването на Събора, а и прилагането на решенията му са станали в резултат на две писма на Констант до Констанций. С други думи, за основните автори от епохата Констант е главният герой на Атанасиевата реабилитация и само смъртта му през 350 г. води до нов превес на „еретиците" и ново изгнание на александрийския епископ. Може би подведени от тези сведения, както и от факта, че Сердикийските отци изглежда са писали на всеки друг, но не и на проникейски настроения император на Запада, някои модерни изследователи като Люис Айрес без съмнения (и без аргументи) твърдят, че Констант лично е присъствал на Сердикийския събор през 343 г.[24]

Паралелно повечето извори споменават както подкрепата, оказана от Юлий на Атанасий (също на Павел, Маркел, Асклепас и други, преследвани от враговете им епископи), така и изпратеното до Юлий Синодално писмо на Сердикийските (никейските) отци, с което го информират за дейността и решенията на Събора. Съхранено е и писмото, изпратено от римския епископ до александрийците (Socrates, Hist. Eccl. II.23-15-32). Макар за авторите от 4 в. римският епископ определено да не е в центъра на събитията, той е техен важен вдъхновител; фактът, че Юлий по своя инициатива е свикал събора за обсъждането на Атансиевото дело в Рим, по-късно по аналогия ще се пренесе и за свикването на Сердикийския събор. При хиперболизирането на Юлиевата роля явно се пренебрегват както данните на съвременните извори, така и обстоятелството, че следващият папа Либерий по никакъв начин не успява да възпрепятства свиканите от император Констанций събори в Милано и Римини, осъдили отново по време на понтификата му Атанасий. Явно инерцията „западните събори" да се мислят като дирижирани от Рим е по-силна от неоспоримите доказателства, че Римската църква в този ранен период, а и много по-късно, изобщо не е онзи религиозно-политически фактор, който ще стане от времето на Николай I и Григорий VII. С други думи, независимо колко активна е била ролята на Юлий, през разглеждания период, а и дълго след това, римският епископ ще може да свиква събори (както, впрочем,

[23] Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Historia Ecclesiastica Tripartita, IV. XXI-XXXVIII. In: Magni Aurelii Cassiodorii Senatoris, viri patricii, consularis, et Vivariensis abbatis, Opera omnia in duos tomos distribute, Veneti, 1729, vol. 1, pp. 230-238. Разбира се, това сходство има и чисто техническа причина – обикновено се подчертава, че Касиодоровата „Църковна история" е съкратена компилация на латинския превод на Сократ, Созомен и Теодорит. Конкретно що се отнася до Сердикийския събор прави впечатление и идеалното познаване на трудовете на Атанасий Александрийски.

[24] Ayres L. Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford University Press. Oxford. 2004, p. 123.

всеки друг епископ), но не и Вселенски събори. Свикването на Вселенски събори дълго време, а за Изтока – до края им – остават прерогатив на императорите (както поне до края на 10 в. свикването на общ поместен Събор е наложил се от практиката прерогатив на локалните крале, царе и князе).

Разбира се, липсата на писмени обръщения от „западните" епископи към Констант (от източните епископи такива обръщения не би трябвало и да се очакват), може да се приеме като *argumentum ex silentio*, че западният император е присъствал на Сердикийския събор. Проблемът е, че за подобно отсъствие на каквито и да било адреси до императора би трябвало да очакваме той да е проследил отблизо дейността на Събора до края му, т.е. да е пребивавал в Сердика поне около две години. За такъв престой изворите не дават основания: по-скоро локализират Констант през 342 г. в Галия, а през късната есен и зимата на 343 г. – в Британия[25]. Би трябвало също да сме убедени, че Сердика по това време се е намирала във владенията на западния император – нещо, което никак не е сигурно. Наистина, голяма част от изследователите (на практика всички западни, с изключение на Хефеле) днес приемат *a priori*, че Сердика е била във владенията на Констант, в западната половина на Империята. Това мнение се основава най-вече на обстоятелството, че Сердикийският събор е свикан точно в Сердика, имал е за цел да реабилитира проникейски епископи и да наложи никейското изповедание, а от двамата братя точно Констант е бил проникейски настроеният император. Както ще стане дума малко по-нататък, всъщност повечето учени уточняват, че Сердика се е намирала и близо до границата с Констанциевите владения (респективно, според Хефеле, близо до границата с Константовите владения). Иначе казано, опитът за геополитическо изясняване на въпроса за домакинството на Сердика на Втория вселенски събор води до фриволно определяне на владенията на Констант и Констанций, на границата между Източната и Западната империя, създали се след смъртта на Константин II (340 г.), като минаваща „близо до Сердика" и оттам до не по-малко произволното обявяване на Сердика за „граничен град".

В този контекст няма да е излишно да се запитаме как точно модерните учени си представят границата между Източната и Западната империя и съответно – локализацията на Сердика „близо до/на границата". Като цяло

[25] През лятото и зимата на 342 г. Констант изглежда постоянно е пребивавал в Милано (където, впрочем, временно се намира и Атанасий). Codex Theodosianus 9.7.3; Athanasius, Apologia ad Constantium 4.3; През пролетта на 342 г. е бил на война срещу франките, започнала още през 341 г. завършила с мирен договор Jeronimus, Chronicon 235b; Chronica minora 1.236; Libanius, Oratio 59.127–136; Jeronimus, Chronicon, 235; Chronica minora 1.236; Socrates, Historia Ecclesiastica 2.13.4; За кампанията в Британия през 343 г. вж. Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 28.6; Libanius, Oratio 59.137–140; Ammianus 20.1.1; Констант се намира в региона (в Бонония, дн. Видин, по-рано през януари 343 г. Codex Theodosianus 11.16.5, cf. Codex Justinianus 3.26.6;За кратко императорът е бил през 342 г. и в Трир Socrates, Historia Ecclesiastica 2.18. За поведението и локализациите на Констант в този период вж. най-общо Barnes, T. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire, Cambridge, 1993, p. 224, sq.

изглежда представата за граница между Изтока и Запада от една страна, по модерен маниер, е особено видима на Балканите (Тракия, Дакия и Илирия), ако не и само там. От друга страна за границата между двете части на Империята преди Събора се схваща тази, която Созомен посочва като граница между източната и западната Църква, очертала се след Сердикийския събор: от Тракия започва Изтокът, а от Илирик – Западът (Sozom. Hist. Eccl. III. 13). Във всеки случай споменаването, че Сердика е в Илирик, се смята за достатъчен аргумент за нейната принадлежност „точно към земите на Константˮ и за доказателство, че последният е главен двигател на Събора[26]. От своя страна Карл фон Хефеле, който наистина е рядък случай на западен учен, локализиращ Сердика във владенията на Констанций, привежда за това доста странни аргументи. Хефеле, изглежда, не е имал особено ясна представа къде се намира както древната Сердика, така и съвременната му София, понеже уверено я локализира „близо до границатаˮ, на „59 мили западно от Константинополˮ[27].

Още по-малко аргументи имат източните изследователи, които са абсолютно убедени, че Сердика през 343 г. е била също на границата, „но в пределите на източната половина на империятаˮ[28]. Отнасянето на Сердика към Източната империя е пълен анахронизъм за времето още след смъртта на Галерий (5.05.311 г.). Вярно е, че Галерий, който вероятно още към края на трети век установява резиденцията си в родния си град Сердика, от 305 г. е бащата-август, владетел на Изтока. Но още към 316-317 г. августът на Запада Константин отнема Сердика от Лициний, августа на Изтока и най-малко до 330 г. градът е негова главна резиденция, т.е. – столица на Запада до 324 г., когато Константин остава едноличен император. След смъртта на Константин, през 337 г. Сердика е във владенията на Констант. За момента Констант

[26] Hess, H. Op. cit. p. 99. Пак там Филипопол се определя като „съседен на София градˮ. Разстоянието от 150 км дори и при днешните средства за придвижване прави градовете „сравнително близкиˮ, но не и „съседниˮ. Вж. следващата бележка, в която особено ясно личи как разказът за Сердикийския и Филипополския събор се отразява върху представата за географското положение на двата „съседниˮ града.

[27] В немския оригинал: Hefele, K. J. Conciliengeschichte, vol. I, Freiburg im Breisgau, 1873, p. 539, n. 1. Ето как звучи като цяло западна научна представа за Сердика-София около времето на Хефеле в най-цитираното издание на неговта “История на съборите”: „Sardica (Ulpia Sardica), formerly belonging to Thrace, afterwards the capital of Dacia Ripensis, was situated in the so-called Illyricum Orientale, and therefore belonged to the empire of Constantius, but still to the Roman patriarchate. Attila destroyed this city; but it was rebuilt, and still exists under the name of Sophia (Triaditza) in Turkey in Europe, **lying 59 miles west of Constantinople** (курсивът мой, В.В.). It has now about 50,000 inhabitants, of whom 6000 are Christians, and is the seat of a Greek metropolitan and an Apostolic (Catholic) vicariate. But the Vicar Apostolic of Sophia has lived for some time in the neighboring Philippopolis, which played so great a part in the history of the Synod of Sardica” (Hefele, Ch. Op. cit. Ed. Edinburgh, 1896, Vol. II. Book. 4, p. 91, n. 2). Във френското издание (Париж, 1907, т. 1. част 2, с. 743, бел. 2) тази грешка е поправена на много по-точното „500 км западно от Константинополˮ.

[28] Вж. последно статията на архим. Йеротей Косаков „Един поглед върху борбите за утвърждаване на тринитарното християнско учение на Балканите през IV в.ˮ // http://www.pomoriemonastery.org/

е бил владетел на „Средната империя", ако можем така да се изразим, какъвто е и Далмаций, понеже териториите им обхващат от Запад на Изток земите от Италия до към Траянови врата (Констант) и от там до Константинопол (Далмаций). Констаций II и Ханибалиан са били съответно владетели на Източната империя (Ханибалиан вероятно е предвиждан за цар на Понта), а Константин II – на Западната империя. След ликвидирането на Ханибалиан и Далмаций земите на Далмаций са анексирани от Констант и няма никакви сведения някога Сердика да е ставала част от владенията на Констанций.

Ако допуснем присъствието на Констант на Сердикийския събор, би трябвало да се запитаме защо св. Атанасий по-късно настойчиво ще твърди пред Констанций (а модерните учени безрезервно вярват на твърденията му), че се е срещал с Констант само в три града – Аквилея, Трир и Милано[29]?

Би трябвало също да се запитаме би ли бил склонен Констанций Вторият вселенски събор да се провежда само под патронажа на двайсетина годишния му брат? Вероятността за това е нищожна. Ако някой от Константиновите синове наистина се е изживявал като наследник на боговдъхновения си баща и приемник на неговата мисия да се грижи за Църквата, това е било точно Констанций II. Както беше отбелязано, точно с името на Констанций се свързват първите имперски закони, които ще толерират открито християнството за сметка на старите езическите култове и ще поставят началото на тяхното отмиране. Точно с неговото име се свързва не само свикването на множество събори а и няма да е никак пресилено да я наречем – бруталната намеса на Империята, в т.ч. с военна сила и смъртни наказания, в делата на Църквата[30]. Констанций, по всичко личи, не би допуснал провеждането на един Вселенски събор без прекия му надзор. В периода 340-347 г., обаче, най-западната, при това кратковременна дестинация на Констанций, е столицата му Константинопол. През 340 г. започва война срещу Персия и източният император е в Едеса и Антиохия[31]; през януари 341 г. присъства на Събора в Антиохия[32], където остава през цялата година и зимата на 341-342[33]; в началото на 342 г. отива в Константинопол само за да отстрани от поста му епископ Павел, след което се връща в Антиохия[34], където остава през пролетта на 343 г.[35]; през късното лято и ранната есен на 343 г. по-

[29] Barnes, T. D. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire, Oxford, 2001 (first ed. 1993), p. 66.

[30] Pietri, Ch. La politique de Constance II : un premier ‚césaropapisme' ou l'imitatio Constantini ?. L'Église et l'Empire au IVe siècle, Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1989, pp. 113-178. In: Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique. Rome : École Française de Rome, 1997, pp. 281-346.

[31] Codex Theodosianus 12.1.30; 6.4.5/6.

[32] Athanasius, de Synodis 25.1; Philostorgius, III.

[33] Codex Theodosianus 5.13.1/2; Socrates, Historia Ecclesiastica 2.13.5, cf. Jerome Chronicon 235f; Chronica minora 1.236.

[34] Libanius, Oratio 59.94–97; Socrates, Historia Ecclesiastica 2.13.7, cf. Jeronimus, Chronicon 235f; Chronica minora 1.236.

[35] Codex Theodosianus 3.12.1; 12.1.33/4 (5, 8 April) 11.36.6; 9.21.5.

стига победа над Персия[36], което му позволява да посети отново за кратко Константинопол през октомври-ноември същата година. През април 344 г. отново е в Антиохия[37], в условията на започваща нова война с Персия, ознаменувана с блестящата му победа при Сингара през лятото на същата година[38]. В този конфликт с Персия, продължил според някои автори до 346/8 г., междувременно се включва и „победителят на галите" – западният император Констант[39]. През 345 г. Констанций е в Низибия[40] и Едеса, през 346 г. – в Антиохия... Изглежда императорът успява да „се отбие" отново до Константинопол едва през есента на 349 г.

Нека за момент приемем често изказваното мнение, че Констанций един вид се е примирил със свикването на Вселенски събор, който е замислен от брат му, заради напрежението от войната в Персия. Бихме могли дори да подсилим аргументите на това мнение с евентуалното (спазено) обещание на Констант за военна помощ на Изток срещу смекчена позиция за „западния" Събор. Ако подобен „бартер" е бил договорен, все пак остава въпросът: защо в краткия промеждутък на персийския конфликт, който би трябвало точно да съвпадне с началото на Сердикийския събор (есента на 343 г.), Констанций се връща в Константинопол, но не предприема и траещия само около тринайсет дни път до Сердика? Горе-долу същият въпрос може да се зададе и за Констант: защо той не участва в Събора, при положение, че през лятото на 343 г. приема Осий и Атанасий в столицата си Трир, откъдето ги изпраща към Сердика? Тези въпроси около липсата на императорите на Събора се налагат, понеже всички извори са единодушни, че Сердикийският събор е замислен, свикан и поне е започнал като Вселенски, а единственият подобен събор до това време е Никейският. На свой ред Никейският се отличава от останалите събори по това, че е свикан от Константин Велики и лично председателстван от него (по-късно наложилата се версия за Осиевото председателство не се подкрепя от съвременните свидетелства). Имперската протекция, от нейна страна, означава използване на държавни ресурси за организирането на Събора, в т.ч подготовка на града-домакин и поне пътни средства, т.е. използване на имперската поща, за делегатите и техните придружители. Както ще стане дума в следващите две глави, Сердикийският събор със сигурност е имал такава имперска логистична и конкретна финансова подкрепа. Защо, тогава, събитието, не е било удостоено от императорско присъствие?

---

[35] Codex Theodosianus 3.12.1; 12.1.33/4 (5, 8 April) 11.36.6; 9.21.5.

[36] Athanasius, Historia Arianorum 16.2, cf. Festus, Breviarium, 27.

[37] Theodoret, Historia Ecclesiastica 2.8.56, 9.9–10, cf. Athanasius, Historia Arianorum 20.5.

[38] Julian, Oratio 1, 26a; Libanius, Oratio 59.88, 99–120; Jeronimus, Chronicon 236; Chronica minora 1.236 (всъщност Йероним и Малките хроники удължават конфликта до 348 г.), Фестус също говори за един продължителен и труден конфликт, съпроводен с няколко поредни победи на императора, който лично предвожда войската си. (Festus, Breviarium, 27.1, 2).

[39] Festus, Breviarium, 26.1; 27.1

[40] Codex Theodosianus 11.7.5, cf. Ephraem, Carmina Nisibena 13.4–6, 14/5.

Първият отговор, както се спомена, би могъл да е в духа на Люис Айрес: Сердикийският събор е бил свикан и открит от Констант – твърдение, имплицитно съдържащо се в повечето изследвания, които изтъкват решаващата роля, изиграна в събитието от западния император Констант. Както беше посочено, обаче, поне доколкото биографичните данни за Констант отговарят на действителността, в периода 341-344 г. императорът не е имал физическа възможност да се намира продължително в района на Сердика.

Друг отговор, може би по-адекватен, е, че институцията на Вселенския събор петнайсетина години след появата ѝ все още не е достатъчно установена и отделни елементи на нейното функциониране все още не се смятат за задължителни. Както ще видим по-нататък, точно присъствието на императора (до 476 г. – на двамата императори) определено е бил такъв, незадължителен елемент. При внимателния анализ на другите събори, изрично признати за Вселенски е очевидно, че „императорското присъствие" е клише, наложено по различни информационни канали, но не е било исторически факт, свръхвалоризиращ или поне легитимиращ по какъвто и да било начин Събора.

Настоящият анализ изисква да бъдат представени още две други възможни интерпретации на въпроса кой е свикал Сердикийския събор, които досега са били тотално пренебрегвани, ако изобщо някога са допускани:

1) Съборът е бил свикан от императорите, но не от Констант и не от Констант и Констанций, а от тримата Константинови синове, включително Константин II. Включването на Константин в мисловната схема не изисква ново, поредно „състаряване" на датата на Събора. Някои автори като Чадуик и без това допускане датират безусловно Събора през 340 г. Какво се случва през 340 г.? Тогава младият Констант достига възраст, на която опекунството на Константин II не е нужно. За да запази доминиращата си позиция, Константин II се насочва към земите на брат си в Италия. Констант, който по това време „се намира в Дакия" (без уточнение, това често означава столицата на Аврелианова Дакия – Сердика), изпраща подбрани, верни илирийски военни части в същата посока. При засада, устроена в близост до Аквилея, през зимата на същата година Константин II е убит[41]. В този контекст важен става фактът, че според издаваните през 339-340 г. закони, в Дакия се намира не само Констант, а и Констанций. Така Констант издава два закона от Найсус (дн. Ниш) през април 339 и януари 340 г.[42], а през 339 г. Констанций издава закон от Сердика[43].

В посочения контекст особена важност придобива и фактът, че в т.нар. Веронски кодекс от 6 в.[44], където е съхранен много ранен препис на Серди-

[41] Chronica minora 1.236; Aurel. Victor Epitome de Caesaribus 41.21; Socrates, Historia Ecclesiastica 2.5; Jerome, Chronicon 235a ; Zonaras, Epitome historiarum, 13.5.

[42] Codex Theodosianus 10.10.6 ; Codex Theodosianus 12.1.29; 10.10.5.

[43] Codex Theodosianus 11.30. 18. За този закон вж. Новкиришка М, и др. Императорските конституции, издадени в Сердика. София, 2012, с. 191-193.

[44] LX, fo. 71b. Веронският ръкопис (кодекс) съдържа освен много други латински текстове, писани в северна Африка през 6 в. и каноните на Сердикийския събор, предадени от дякон Теодосий.

кийските канони, Съборът е датиран „във време на консулството на Константин и Константин". Тази изрична датировка, когато ѝ се обръща внимание, обикновено се разшифрова като „третото консулство на Констанций и второто на Констант", а въпросът дали става дума за 342 или 343 г. се оставя на предпочитанието на изследователя[45]. Проблемът е, че под „консулство на Константин и Константин" могат да се разбират също 346/7 г., когато е четвъртото консулство на Констанций и третото на Констант (т.е., в документа се следва сбърканата година на Сократ Схоластик). Може, обаче, със същата вероятност да се има предвид годината 339/340, когато е второто консулство на Констанций и първото на Констант.

Остава, значи, да видим какво се случва малко преди 339 г. Някъде в края на 337 г. или през 338 г., във Виминакум, както се спомена, се срещат Констанций II, Констант и Константин II. Едната цел на срещата е Империята да бъде отново поделена между братята, този път без участието на убитите им роднини. Другата цел, според повечето извори и някои от най-изтъкнатите изследователи на периода като Лесли Бърнард и Тимъти Барнес, е да се реши спорът между Евсевий и Атанасий, които съответно са участвали в свитите на Констанций II и Константин II (позицията на Констант е била междинна)[46]. Макар за присъствието на Евсевий да нямаме преки данни, каквото е Атанасиевото припомняне на Констанций за срещата им във Виминакум (Apologia ad Constantium 5.2), всички извори, които говорят за тази среща, я свързват и с масова амнистия за заточените при Константиновото управление епископи[47].

Можем ли да предположим, че след „кървавото лято" на 337 г. братята са искали да внесат мир във владенията си чрез успокояване поне на църковните разколи? Принципно можем, но със следното уточнение: въпросна-

[45] Вж. напр. Chadwick, H., op. cit. p. 241 and n. 1.

[46] Barnard, L. Op. cit. p. 27. Barnes, T. Athanasius and Constantius, p. 41; Idem, Constantine and Eusebius. Harvard University Press, 1984, 261-64, Idem, The New Empire of Diocletian and Constantine. Harvard University Press, 1982, pp. 84-87. Дискусия по въпроса колко бързо е трябвало да се придвижва Атанасий според хронологията на Барнес, вж. в L'Église et l'Empire au IVe siècle: sept exposés suivis de discussions. Genève, 1989, 174-175. За датирането на срещата между 337 и 338 г. вж. също Julian, Oratio 1, 19a, cf. Libanius, Oratio 59.75 (337 г.) Codex Theodosianus 10.10.4; 15.1.5; Codex Justinianus 10.48.7 (338 г.) и модерните изследвания Chastagnol, A., L'Evolution politique, sociale et économique du monde romain, de Dioclétien à Julien. La mise en Place du Régime du Bas-Empire (284-363). Paris, 1982, p. 132; Moreau, J. J. "Constans, Constantius II, Constantinus II". -JbACl, pp. 179-84 (1959); Seeck, "Constans", PW4, 948-952 (1901), 949; Jones, A. H. M. 1973. The Later Román Empire 284-602. A social economic and administrative survey. Oxford. 1973, (2nd ed) pp. 112-115; Barnes, T. Constantine and Eusebius. Harvard, 1981, 252, 262; Barnes, T. 'Imperial Chronology, A. D. 337-350'. –Phoenix, 34, pp. 160-66 (1980), по-специално с. 160; Piganiol, A. L'Empire Chrétien. Paris. 1972, (2nd ed.), p. 82.

[47] Детайли за Константиновата политика на заточения и амнистии спрямо лидерите на „арианите" и „никейците" след Никейския събор до смъртта на Константин, в т.ч. за динамично променялото се отношение към Арий и Атанасий, вж. в Elliott, T. G. The Christianity of Constantine the Great. University of Scranton Press, 1996, pp. 229-336.

та масова амнистия без друго не се е очаквало да донесе мир, а да провокира още по-големи сблъсъци на местно ниво. Именно за да се избегнат такива сблъсъци, често приличащи на граждански войни, Константин Велики е изпратил мнозина, в т.ч. и Атанасий Александрийски, в изгнание[48]. Мир в Църквата е можело да се очаква не в резултат на самата амнистия, а само ако заедно с нея се е предвиждало свикване на Събор, на който спорните въпроси да бъдат изгладени. С други думи, Сердикийският събор може да е започнал през 340, 341, 342 или 343 г., но обявяването му по-вероятно е било на срещата във Виминакум. И свикването на този нов, Вселенски събор е било схващано като „дълг към Константиновото наследство" поне толкова, колкото и подялбата на Империята. В последвалите години Констант по-скоро е напомнил на Констаций за решението във Виминакум (както Атанасий ще му напомня, че са се срещали в същия град, а преди това ще припомня на Констант за ролята на баща му в Никейския събор). Подобна реконструкция на събитията е толкова по-възможна предвид сведенията в два фундаментални извора: „Църковната история" на св. Теодорит Кирски и „Свещената история" на св. Сулпиций Север. Двамата автори, макар в различен дух и контекст, предлагат следното решение на въпроса от кого е бил свикан Сердикийския събор: Сердикийският събор е започнал работата си след смъртта на Константин през май 337 г., но е бил замислен и/или свикан приживе от самия Константин Велики.

Според Теодорит Кирски свикването на Сердикийския събор (букв. „на събор за оправдаване на Атанасий") е било клауза в завещанието на Константин Велики. Въпросното завещание, поместено в тридесета глава на Първа книга на Теодоритовата история, е имало само две клаузи: 1) разделяне на Империята „между синовете му Константин, Констанций и най-младия Констант"; 2) възстановяване на Атанасий на поста му. А че под „възстановяване" става дума за съборно оправдание, може да се заключи от споменаването, че завещанието е направено пред (арианския) епископ Евсевий, т.е. двете партии са приканени да се помирят.

Още при пръв поглед върху „Константиновото завещание" става ясно, че неговият текст има повече апологетичен и официозен, отколкото юридически или исторически характер. Защото първата му част е всичко друго, но не и оригиналната воля за бъдещото управление на Империята, изразена от Константин Велики на смъртния му одър. Съвременникът на събитието Евсевий маскира всеизвестния тогава факт – че Константин *не е оставил* Империята на тримата си сина – с образа на войската, която се „заклела писмено и устно" „да не признава за август никой друг освен Константиновите деца" (Euseb. Vita Const. IV. 68). С тази история апологетът на Константин се опитва по-скоро да извини, отколкото да легитимира убийството на Константиновия брат Констанций, бащата на Ханибалиан и Далмаций. Писали-

[48] За Константиновите мотиви и начина, по който Атанасий представя по-късно нещата, вж. Gwynn, D. M. The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the 'Arian Controversy' (Oxford Theological Monographs), Oxford, 2006, p. 74, sq.

ят близо век по-късно Теодорит вече представя фактическото състояние на нещата след „кървавото лято" на 337 г. като теоретична конструкция, създадена от самия Константин.

Между двамата цитирани източни църковни историци Евсевий Кесарийски и Теодорит Кирски живее и твори един от най-известните латински църковни автори – св. Сулпиций Север (ок. 363 – ок. 425). Сулпиций Север (ил. 8, 9) е адвокат по професия, също като Сократ и Созомен, но е далеч по-дистанциран от тях спрямо константинополския двор. Ето защо той не само преценява по-безпристрастно определени епизоди в историята на предходните няколко десетилетия, пряко свързани с Константин Велики и синовете му, а и няма скрупули да ги представи и интерпретира. Така единствено Сулпиций Север обръща изрично внимание върху юридическия аспект на обстоятелството, че Константин заповядва свикването на Сердикийския събор (за оправдаване на Атанасий), но умира преди самото му свикване. Като последна воля на Константин, би могло да се очаква, че организирането на Събора ще бъде дълг на наследниците му. Такова нещо обаче не се споменава в текста. Съборът в Сердика, който оправдал Атанасий и Маркел (Павел тук също не се споменава), е бил замислен и обявен от Константин Велики[49] и проведен един вид под неговия (свръхестествен) патронаж след смъртта му. Доколко Констанций II, Констант и Константин II са били съпричастни към бащиното дело, отново не се споменава друго, освен че след смъртта на Константин „Констаций свикал вече (обявения) Събор". Изглежда за

[49] XXXVI (1) Itaque primum Athanasium Alexandriae episcopum, virum sanctum, qui apud Nicaenam synodum diaconus adfuerat, aggrediuntur absentemque condemnant. (2) etenim ad crimina, quae falsi testes congesserant, aggregabant, quod Marcellum atque Photinum haereticos sacerdotes, synodi iudicio condemnatos, pravo studio recepisset. (3) sed de Photino dubium non erat merito fuisse damnatum; in Marcello nihil tum damnatione dignum repertum videbatur, maximeque ei a studiis partium innocentia accesserat, quod eosdem illos iudices, a quibus fuerat condemnatus, haereticos esse nemo dubitabat. (4) ceterum Arriani non hos potius quam Athanasium removere cupiebant. itaque imperatorem eo usque compellunt, ut Athanasius exulatum ad Gallias mitteretur. (5) mox in Aegypto LXXX episcopi congregati Athanasium iniuste condemnatum esse pronuntiant. res ad Constantinum refertur; iubet ex toto orbe apud Sardicam episcopos congregari atque omne iudicium, quo Athanasius damnatus fuerat, retractari. inter haec Constantinus moritur; (6) synodus congregata iam Constantio imperatore Athanasium absolvit, Marcellus quoque episcopatui redditur; nam de Photino episcopo Sirmiensi non est rescissa sententia, qui etiam nostrorum iudicio haereticus probatur. et tamen hoc ipsum Marcellum gravabat, quia Photinus auditor eius fuisse in adolescentia videbatur. (7) verumtamen ad Athanasii absolutionem etiam illud accesserat, quod Ursatius et Valens, principes Arrianorum, cum post synodum Sardicensem viderentur a communione secreti, coram positi a Iulio Romanae urbis episcopo veniam poposcerunt, quod innoxium condemnassent, meritoque eum sententia concilii Sardicensis absolutum professi sunt.
XXXVII (1) Interiecto deinde tempore Athanasius, cum Marcellum parum sanae fidei penitus comperisset, a communione suspendit. habuitque ille hanc verecundiam, ut tanti viri iudicio notatus sponte concederet. (2) ceterum antea innocens, postea depravatus, videri poterat iam tum nocens fuisse, cum de eo fuerat iudicatum. nacti ergo Arriani istius modi occasionem conspirant penitus Sardicensis synodi decreta subvertere. (3) etenim eis color quidam suppetere videbatur, ut tam iniuste fuisset pro Athanasio iudicatum, quam Marcellus fuerat absolutus, qui nunc etiam Athanasii iudicio esse haereticus probaretur. .. (Sulp. Hist. II. 36-37).

Сулпиций Север мненията на проникейски (и проатанасиево) настроените императори Констант и Константин II, както впрочем и на римския епископ Юлий, е било техническа подробност без значение.

Събитията така, както са представени от Сулпиций Север, в никакъв случай не „продължават управлението на Константин до Сердикийския събор", както смята Барнес[50], но определено имат доста, нека го наречем „средновековен, мистичен привкус". Не трябва да забравяме обаче, че тези събития са били (много ранно) средновековни и мистичният привкус в тях е най-малкото и най-естественото, което би следвало да очакваме. Както беше споменато в края на предходната глава, изглежда този „мистичен средновековен привкус" не е притеснявал както авторите от почти средновековния 16 в., така и техните колеги от Просвещенските 18 и 19 в. или от края на секуларизирания 20 в.[51] Паралелно Константиновият патронаж на Сердикийския събор е изнервял сериозно други издатели и изследователи, писали било в почти средновековното начало на 17 век, било през Просвещенските 18 и 19 в., било в модерния 20 в. или „постмодерния" 21 век. Независимо обаче как ще приемем разказа на Сулпиций, той ако не датира по-точно Сердикийския събор, със сигурност обяснява защо по-късно никой от Константиновите синове не се наема да присъства на Събора и защо летописците не включват събитието в никоя от техните биографии. Тази връзка на Сердикийския събор с Константин (и с „неговия" Никейски събор) е особеност, поради която той ще бъде схващан като „по-вселенски" от поместните събори, макар да не отговаря на по-късно приетите критерии за ойкуменичност и официално да не е бил в списъка нито на 7-те (Източни), нито на 21-те (Западни) Вселенски събори.

Що се отнася до позицията на предпазливо дистанциране на Констанций и Констант, присъствието на Константиновите синове на един Вселенски събор, обявен от самия Константин, би било схванато едновременно като неуместно напомняне за отхвърлянето на неговата политическата воля (с династичната чистка през лятото на 337 г.) и като още по-неуместен опит наследниците му да се сравняват с равноапостолния Константин. Ето защо когато още през 417 (или 419) година папа Зосим ще започне да цитира Сердикийските канони като Никейски[52], а към 730 г. патриарх Герман ще

[50] Barnes, T., op. cit. p. 56.

[51] Тук към посочената в първа глава библиография може да се добави руското издание на съчиненията на Сулпиций. Сульпиций Север. Сочинения. Москва, 1999. Пер. А. И. Донченко. Вж. по-специално Хроника, кн. 2, гл. XXXVI, бел. 637, където коментарът е не дали Константин е свикал събора – нещо, прието като факт, а че двойната употреба на Сардика и Сердика трябва да се разбира като Сердика, дн. София.

[52] Това папско цитиране ще доведе до някои особено странни датировки на Сердикийския събор, отнасян към… 419 г. Срв.. Hallebeek, J. "Questions of Canon Law Concerning the Election and Consecration of a Bishop for the Church ofUtrecht: The Casus Resolutio of 1722" –Bijdragen 61 (2000), с. 17-50 (за цитата вж. с. 43).

започне да определя папа Юлий като участник в Никейския събор[53], това, освен всичко друго, ще бъде израз и на широко разпространената представа, че „Сердикийският събор е бил замислен като продължение на Никейския" във времето на Константин Велики. В този контекст „сбърканата" дата 347 г. на Сократ и Созомен (поправена на 344/343 г., както се спомена, едва в средата на 19 в.) може да получи различно тълкуване. Най-малко няма как да не направи впечатление, че авторите датират Сердикийския събор не по годините на съвременните му императори, а като свикан „на единайсетата година от смъртта на бащата на двамата августи"[54]. Дори човек да не е много тънък познавач на ранновизантийския наративен маниер е очевидно следното: и в коментираните, крайно стилизирани разкази за началото на Събора, и в изричното споменаване кога точно след смъртта на Константин Велики събитието е било реализирано, на практика има един подтекст – че този Вселенски събор е бил пряко свързан с мащабната религиозна политика на Константин. Не по-малко очевидно е, че автори като Сократ и Созомен не са били особено склонни да се задълбочават над причините, довели до временното отлагане (или до прекомерното проточване?) на Сердикийския събор. Това обяснява защо при тези автори[55] разказът за Събора се концентрира изключително върху неговия, наистина доста драматичен финал, свързан с оттеглянето на източните представители и анатемите, разменени между омиусианите и омоусианите. В резултат Сократ, Созомен, Теодорит и по-късните автори, черпили сведенията си от тях, редуцират богатата гама на дискутираните в Сердика теми до реабилитацията на Атанасий Александрийски и Павел Константинополски (със спорадично споменаване на Асклепий от Газа и Маркел Анкирски).

Изтъкването на Константин Велики като инициатор на Събора поставя в съвсем различна светлина и причината събитието да се реализира точно в Сердика. Факт е, че никой от античните автори не обяснява друго, освен че Сердика е в Дакия (в Илирия или, при по-неосведомените за римската администрация през първата половина на 4 в. – в Тракия или Мизия). Сулпиций Север от своя страна не намира за необходими каквито и да било уточнения. И с пълно право. Всеки ерудит от неговото време е можел да разбере мотивите на Константиновия избор. Но понеже днешният човек, колкото и да е ерудиран, е много далеч от разглежданата епоха, трябва да бъде изяснено как са избирани местата на Вселенските събори, какво точно е било Константиновото отношение към Сердика и защо.

---

[53] Sanctus Germanos Constantinopolitanus patriarcha. Narratio de sanctis synodis et de subortis jam inde ab apostolicae praedicacionis haeresibus, 13. PG, vol. 98, col. 39-86 (по-специално с. 50). Герман е патриарх от 715 до 730. Допускането на същата „грешка" от патриарх Фотий специално е коментирано по-нататък.

[54] Socr. Hist. Eccl. II.20; Sozom. Hist. Eccl. III.12. При Созомен "бащата на двама августи" е предадено просто с Константин.

[55] Sozom. Hist. Eccl. III. 10-13; срв. Theodoret. Hist. Eccl. II. 7-8.

Илюстрации към Глава 2

Ил. 1. *Св. Кирил с „папска тиара" в изображението на Третия вселенски събор, Ефес, 431 г. Стенопис във Ферапонтовия манастир „Рождество на Пресветата Богородица", Русия. Дионисий, 1502 г.*

Ил. 2. *Изображение на Първия вселенски събор. Папа Силвестър седи от дясната страна на Константин Велики и се отличава с „тиарата". Икона, 16 в., Атон, Хилендарски манастир.*

Ил. 2а. *„Присъствието” на папа Дамасий на Втория вселенски събор (Константинопол, 381 г., където западни представители изобщо не са били канени). Фреска в нартекса на манастира Високи Дечани, Косово, 14 в. (детайл).*

Ил. 2б. *„Присъствието” на „Римския папа Методий” на Четвъртия вселенски събор (Халкидон, 451 г.). Всъщност по това време папа е Лъв I Велики. Фреска в нартекса на манастира Високи Дечани, Косово, 14 в. (детайл).*

Ил. 3. *Император Константин IV Погонат председателства Шестия вселенски събор (Константинопол 860/861 г.). Фреска, Високи Дечани, Косово, 14 в. (детайл).*

Ил. 3а. *Св. св. Константин и Елена „председателстват" Първия вселенски събор. Фреска, манастир Сопочани, Сърбия, 13 в.*

Ил. 3в. *Императрица Ирина и император Константин VI председателстват Седмия вселенски събор (Никея, 787 г.). Руска икона, 16-17 в.*

Ил. 3б. *Император Маркиан и императрица Пулхерия председателстват Четвъртия вселенски събор (Халкидон, 450/451 г.). Стенопис в Успенския храм на Киево-Печорската лавра, Русия, (детайл).*

Ил. 3г. *Третият Вселенски събор, председателстван от Теодосий II. Стенопис в „Св. Созомен", Кипър, нач. на 16 в.*

Ил. 4. *Статуя на Константин II (август от 337 до 340 г.). Рим, 4 в.*

Ил. 5. *Изображение на Констанций II (август от 337 до 361 г.). Римски Хронограф от 354 г., т. нар. манускрипт Барберини, Рим.*

Ил. 6. *Мраморен бюст на Констант (август от 337 до 350 г.). Музей Лувр, Париж.*

Ил. 7. *„Карта на течението на Дунав от Виена до Никопол и прилежащите земи" от Винченцо Мария Коронели, Венеция, 1692, (детайл).*

Ил. 8. *Статуята на св. Сулпиций Север в църквата „Св. Сулпиций", Фугерес, Франция.*

118 Sacræ historiæ

Episcopis congregatis, fides plena conscribitur, hæresis Arriana damnatur, imperator decretum Episcopale complet itur. Arriani nihil contra fidem retractare ausi, sed quoq; tanquam acquiescentes, nec aliud sentientes, Ecclesijs miscentur: manebat tamen in pectoribus eorum insita, in catholicos utpote odiumq; aduersus quos de fide disceptare non poterant, eos subornatis accusatoribus, falsisq; criminibus appetebant. Itaq; primùm Athanasium Alexandriæ episcopum, iniecta consultum, qui apud Nicænam synodum Dionysio adfuerat, aggrediuntur, absentemq; condemnant. Etenim ad crimina, quæ falsi testes congesserant aggregabant, quòd Marcellum atq; Photinum, hæreticos sacerdotes, Synodi iudicio condemnatos, grauo studio recepisset. Sed de Photino dubium non erat, meritò fuisse damnatum: in Marcello nihil tam damnatione dignum reperiebatur, maximeq; ei studium partium innocentium accesserat, quòd eosdem illos iudices, à quibus fuerat condemnatus, hæreticos esse nomine dubitabat. Cæterùm Arriani non hos potius, quàm Athanasium, remouere cupiebant. Itaq; Imperatorem eò usque compellant, ut Athanasius exulatum ad Gallias mitteretur. Mox in Ægypto octoginta episcopi congregati, Athanasium iniuste condemnatum esse pronuncia-

Liber secundus. 119

runt ad Constantinum referitur. Iubet ex toto orbe apud Sardycam episcopos congregari: atque omne iudicium, quo Athanasius damnatus fuerat, retractari. Inter hæc Constantinus moritur: Synodus congregata cum Constantino Imperatore, Athanasium absoluit: Marcellum quoque episcopatui reddidit. Nam de Photino episcopo Sirmiensi non est rescissa sententia, quòd etiam vetustorum iudicio hæreticus probabatur. Et tamen hoc ipsum Marcellum grauabat, quia Photinus auditor eius fuisse in adolescentia arguebatur. Verumtamen ad Athanasij absolutionem etiam illud accesserat, quod Vrsatius & Valens, principes Arrianorum, cum posse Synodum Sardicensem uiderentur à communione secreti, coram populi, à tutelo Romanæ urbis episcopo sedem depositerunt, quòd innocentem condemnassent: mortuoq; eius sententia concilij Sardicensis absolutum profitebantur. Interrecto deinde tempore Athanasius, cum Marcellum parem sanæ fidei esse penitus comperisset, à communione suspendit, habuitq; ille hanc arrogantiam, ut tanti uiri iudicio notatus, sponte concederet. Cæterùm antea innocens, postea deprauatus, uideri potest iam tum nocens fuisse, cum de eo fuerat iudicium. Nulli ergo hæreticis huiusmodi occasionem, conspirant penitus, Sardicensis

Ил. 9. *Текстът за Сердикийския събор в първото печатно издание на Сулпициевата „Свещена история", 16 в. (Sulpitii Seueri Sacrae Historiae a Mundi exordio ad sua usq[ue] tempora deductae, libri II. Basileae, 1556.)*

Глава 3
Защо съборът е бил свикан в Сердика

3.1. *Географското положение на Сердика – граница или среда?*

Както беше отбелязано, обичайният отговор на този въпрос се свежда до твърдението: Сердика се е намирала на границата между владенията на източния император Констанций и западния император Константин. Фактът, че според почти всички западни изследователи Сердика е била във владенията на западния, а според всички източни учени градът е бил под властта на източния император, не пречи на единодушието им по въпроса за граничността на Сердика. Тази „граничност" понякога механично се извежда от... разположението на „Ихтиман, който бил естествена граница между Мизия и Тракия или Средна Дакия"[1] – изказване, което очевидно просто осъвременява Марцелиновото определение за Succi (Траянови врата). В повечето случаи граничността на Сердика се приема като един вид метафизична, извън времева даденост. Последното поражда смайващи определения за Сердика като намираща се не на временната граница между Констанциевите и Константовите владения, а между Източната и Западната половини на Империята[2]. При подобен зрителен ъгъл не е учудващо да видим Сердика, споделяйки семантичните смисли на границата, да се превръща (дори в най-авторитетните съвременни академични издания) не само в „граница", а и в „мост" между владенията на Констанций и Константин[3].

Споменатите и множеството подобни характеристики на геополитическото разположение на Сердика, както стана дума, поставят въпроса до-

[1] Schaff , Ph. NPNF, Series II, 4, p. 87 "The Ichtiman range between Sophia and Philippopolis was the natural boundary between Thrace and Moesia, or 'Dacia Media'."В същата бележка (61) Шаф отбелязва споменатата в предната глава подробност, че Хефеле е единственият, разполагащ Сардика в земите на източния император. Подобни категорични изводи с много съмнително съдържание са естествен резултат от липсата на взаимно четене между източните и западните богослови, наложило се горе-долу след времето на Григорий Двоеслов. Те са резултат и от липсата на афинитет богословската проблематика да се интерпретира не в общия план Изток-Запад, а в конкретния ѝ времеви и географски контекст. Това е централната причина и Сердикийският събор от някои да бъде смятан за „вселенски", от други – за „поместен", а от трети – за „западен" – сложна картина, на която е посветена предпоследната глава на книгата.

[2] Hanson, R. P. C. Op. cit. , p. 293. За Джон Нюман Сердика е не само между двете половини на Империята, а, заедно с това, „на границата между Мизия, Тракия и Илирик" и „разделена от Хемус, в чието подножие се намира, от Филипопол" (за това обърквање на мястото на Филипопол, вж. предната глава, бел. 25). Newman, J. H. Arians of the Fourth Century. London, 1890, p. 290.

[3] Edwards, M. Synods and councils. In: Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c. 600. Augustine Casiday, Frederick W. Norris (eds). Cambridge, 2007, p. 371. Подобно механично схематизиране на събитията, води и до механични грешки от типа на направената от Марк Едуардс, за когото Трир е резиденция на двора на Констанций (!?), при когото дошла делегация от източни (?) епископи. Edwards, M. Op. cit. loc. cit.

колко убедителни могат да бъдат разсъжденията около избора на Сердика за седалище на Втория вселенски събор, ако даден изследовател си представя Сердика някъде между Одрин и Истанбул („на 59 мили от Константинопол")[4]. Те поставят и много по-сериозния въпрос доколко модерните изследователи успяват адекватно да се ориентират в структурата на Империята след реформите на Диоклетиан[5]. Факт е, че дори най-задълбочените интерпретатори на периода, които прекрасно познават административната система на т. нар. „Нова Империя" (Е. Гибън) или Тетрархия (О. Зиик), не се отказват от „магическата" 395 г., когато (преди смъртта си на 17 януари) Теодосий Велики бил „разделил Римската империя на Източна и Западна"[6].

С други думи, до 395 г. поначало всяко теоретизиране върху източната и западната част на Империята, в т.ч. върху границите между тях, е повече от условно. Що се отнася до частния въпрос как хипотетичната граничност на Сердика е станала причина Съборът от 343 г. да бъде свикан в нея, той не само че не се третира с обичайната условност, а изглежда се схваща като реторичен. В най-добрия случай някои специалисти като Л. Бърнард и Т. Коев правят опит да смекчат тази, меко казано агностична увереност, уточнявайки, че „съборът е бил замислен като помирителен" (между Атанасий Александрийски и враговете му ариани от източните църкви) и затова „символично" заседавал в Сердика – „на границата между източната и западната част на Римската империя"[7]. Границата като символичен топос на неутралността, на склонността към търсене на компромис и готовността „да не се пресичат границите" (в метафоричния и буквален смисъл на израза), винаги е била атрактивна сцена за помирителни действия. Предвид тази функция на границата и предполагаемата граничност на Сердика би било, значи, по-логично да се запитаме не защо този събор е бил в Сердика, а защо всички събори, чиято официална цел винаги е била помирението в

---

[4] Вж. гл. 2, бел. 26.

[5] Напоследък темата за границите на римския и постримския свят са обект на някои изключително задълбочени авторски и колективни трудове, като Borders, Barriers, and Ethnogenesis Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages. F. Curta (ed.). Brepols, 2005; Medieval Frontiers: Concepts and Practices. D. Abulafia, N. Berend (eds.). Aldershot: Ashgate, 2002. Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. А. Лидов (изд.). Москва, 2009 // New Jerusalems. Hierotopy and iconography of sacred spaces. Lidov, A. (ed.). Moscow, 2009; The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz (eds.). Brill. Leiden, Boston, 2000; Stephenson, P. Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204. Cambridge University Press, Cambridge, 2000; Regna and Gentes: The Relationship Between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World. H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (eds.). Brill. Leiden, Boston, 2003 и др. За съжаление изводите и методите на тези изследвания засега не се прилагат широко, особено що се отнася до интересуващата ни тема.

[6] От съвременните изследователи вж. на първо място Barnes, T. Constantine and Eusebius, Harvard. 1981; Williams, St. Diocletian and the Roman recovery. London, 1985; Friell, G. Williams, St. Theodosius. The Empire at Bay. ++London, 1998; Friell, G. Williams, St. The Rome that Did Not Fall: The Survival of the East in the Fifth Century. London & New York, 2000.

[7] Вж. напр. Barnard, L. Op. cit., 204–205; Коев, Т. Цит. съч., с. 108.

Църквата, не са се провеждали винаги на границата, например – в „граничния град" Сердика?[8] Би било много логично, стига практиката да не е била точно обратната: нито един друг значим църковен събор не е провеждан на някаква граница – била тя символната граница между Изтока и Запада или актуалната между Източната и Западната империя. Вярно е, че след 381 г. почти всички Вселенски събори ще се провеждат в Константинопол – град, съвсем реално намиращ се на границата между Европа и Азия. Константинопол, обаче, както е добре известно, е седалище на съборите не защото се намира на географската граница между континентите, а защото е бил мислен като идеален център на римския християнски свят и, поне от пети до тринайсети век, е бил неговата единствена реална столица. Тук е мястото да се обърне внимание на факта, че след Първия вселенски събор всички Вселенски събори на практика са били в Константинопол. Халкидон е избран заради непосредствената му близост до столицата (днес той е Истанбулският квартал Кадикьой), а Вторият никейски (Седмият вселенски) събор е свикан в Константинопол, преместен е в Никея заради опозицията на част от столичните граждани и войска и завършва в Константинопол. Изключение прави само Третият вселенски събор (431 г.), чието място е било съобразено изцяло с темата му – култът към Дева Мария, който в Ефес е бил и е особено силно развит[9].

Разбира се, всички разсъждения за Сердика като граница между Констанциевите и Константовите владения стават абсолютно несъстоятелни, ако се приеме една малко по-ранна година за свикването на Събора – 340 г. (според датировката на Хенри Чадуик), 339 г. (според твърде възможната датировка от Веронския кодекс) или 337 г. (според св. Сулпиций Север). На картата на една Империя, управлявана от един владетел (Константин до май 337), на четирима (петима, заедно с Константиновия полубрат Юлий Констанций до есента на 337 г.) или на трима (до зимата на 340 г.) владетели, да се търси границата между Източната и Западната част на Империята просто е нонсенс.

За да приключим с коментара на „граничността на Сердика" като евентуален мотив за избора ѝ за седалище на Втория вселенски събор, трябва да спомена още една аргументация, свързана с друг, по-нюансиран ракурс към геополитическото положение на града: Съборът е бил свикан в Сердика, понеже Сердика се е намирала в центъра на Империята (бидейки близо до границата на Източната и Западната ѝ част). „Сердика е избрана, понеже… се е намирала близо до границите на двете части и така е била в центъра на голямото цяло (т.е. на Империята)". Този аргумент, като изключим, че авто-

[8] Особено демонстративно тази цел е поставена на Петия вселенски събор (553 г.), както и на следващия Константинополски събор, който ще бъде запомнен като Шести вселенски (680-681). Вж. за първия Frank, G. L. C. „The Council of Constantinople II as a model reconciliation council". –Theological Studies (1991), Vol. 52, N. 4, pp. 636-650.

[9] Домът на Дева Мария в Ефес е едно от най-големите и почитани християнски поклоннически места в днешна Турция.

рът му Хефеле едва ли е имал наум етимологията на българското име „Средец", е учудващо близък до обяснението за мястото на Събора, дадено през 16 в. от софийския автор Матей Граматик: „Средец, той добре е наречен Средец от премъдрите, тъй като не се намира ни на Изток, ни на Запад, а някак по средата. Когато синовете на великия Константин прекъснаха враждата и спряха междуособните войни, които щяха да водят поради ревност за вярата, те свикаха събор в същия град"[10]. Сходна аргументация откриваме и в чуждите автори от същото време: „В Сардикия град, тоест Средец… изотдавна имаха обичай да се събират на събор източните и западните епископи, сиреч гръцките и римските, понеже този град беше в средата между двете земи".

Цитираният текст от „Никоновската летопис" донякъде напомня модерната „аксиома", че Сердикийският събор бил свикан на границата между Източната и Западната империя. Разликата е, че авторите на Никоновската летопис, на Сръбския хронограф от 16 в.[11] и други сходни текстове, пренасят тежестта върху църковното/езиковото, а не върху политическото/административното деление Изток-Запад. Очевидно тази езикова линия е била доста устойчива, понеже в началото на 20 в. т. нар. Иречекова линия, разделяща латино- от гръкоезичния свят, минава също през София (ил.1). Същевременно прави впечатление, че посочените извори, приемайки идеята за априорната граничност на Сердика, свързват тази характеристика на града не с един Събор (например този от четвърти век), а с принципната „изотдавнашна традиция" в Сердика да се събират на събори източните и западните, „сиреч гръцките и римските" епископи. Едно от възможните обяснения за подобно, разминаващо се с познатата история на Църквата твърдение, може би се съдържа в обстоятелството, че посочените текстове до един принадлежат на т. нар. славянска писмена традиция. Следователно техните автори са се опитвали не толкова да обяснят църковната история, в т. ч. ролята на града в тази история, колкото да изведат етимологията на името му – Средец (Среда, Център) – от една имагинерна църковна история. Факт е, че доколкото запазените извори позволяват ранната църковна история да бъде реконструирана, в Сердика е заседавал само един събор „на източните и западните епископи" – този, на който е посветено настоящето изследване. Друг, много важен факт е, че както западната, така и източните неславянски традиции, изобщо не са били и не са в състояние да свържат не само причината за свикването на Събора през четвърти век с името на града, а на един по-късен етап няма да бъдат способни дори да свържат името на град Средец-София с древната Сердика (Сардика) и събитията, разиграли се там

[10] От цитирания текст може да се заключи, че изглежда Матей Граматик също е приемал свикването на Събора като непосредствено следствие от края на „междуособните войни", т.е. към 338 г. или 340 г.

[11] Целия текст вж. в: Ракова, С. Четвъртият кръстоносен поход в историческата памет на православните християни, Институт по Балканистика, София, 2007. Никоновска летопис (Приложение 3) с. 279-283, конкретно за цитата вж. с. 283. Цитираният пасаж всъщност е топос, повторен в много сръбски летописи. Вж. напр. Сръбски хронограф от XVI в. Пак там, с. 285-305 (за Средец с. 295).

през четвърти век.

В този контекст особено ясно се очертава един от основните проблеми в изследването на историята на съвременната българска столица София: старите имена на този град, само в част от писмената традиция, са поне пет – Сердика, Сардика, Триадица, Средец, Сардикия. На свой ред латинската и арабската традиция въвеждат в употреба поне още толкова имена. Тази ситуация, създала се предимно на лингвистична основа, силно размива идентичността на града и дистанцира от историята му голяма част от важните събития, на които той е бил сцена. В частност средновековната и модерната употреба и интерпретация на Сердикийските канони вече след осми век (а в някои райони на християнския свят много по-рано) очевидно започва да се затормозява от факта, че авторите не знаят къде е Сердика-Сардика, т.е. – не са наясно в какъв конкретен контекст е заседавал съборът. Факт е, че още Сулпиций Север употребява двете имена на града последователно, а не с пояснение, че става дума за един и същ град (Hist. II. 36-38). Факт е също, че дори през 20 в. Михаил Поснов се заема да представи автентичността на Сердикийските канони едва след дълго обяснение, че съборът е заседавал не в малоазийския град Сарди, а в балканския град Сардика (Сердика). Разбира се, тези уточнения на Поснов се налагат преди всичко понеже авторът явно не приема доказателствата на Василий Болотов, който още в края на 19 в. затваря, поне за руската историография, спора дали съборът се казва Сердикийски или Сардикийски в полза на първото име[12]. Що се отнася до Сулпиций Север, при него, както при всички останали средновековни автори, двойното четене Сердика-Сардика зависи единствено от това дали се ползва гръцки или латински първоизвор: в повечето гръкоезични извори градът е наричан предимно „Сардика", а в латиноезичните – „Сердика". Конкретно в случая със Сердикийския събор, двете дублетни форми на името му никога не са били забравяни. Проблемът е, че от един момент нататък названията „Сердикийски"/„Сардикийски" просто са станали неразпознаваеми в имена като „Триадицки" или „Стернитски" и на практика говоренето за Сердикийския събор е оставало лишено от конкретно място, с което събитието да бъде свързвано. Както ще стане ясно и по-нататък, неразпознаването на назоваваната с поне десетина имена Сердика-София, характерно в равна степен за източните и западните, за християнските и нехристиянските автори, води ако не до тотално фалшифициране на историята на града, то до тоталното му обезличаване и приписване на най-важните фигури и събития

[12] Поснов, М. Сардикийският събор и неговата каноническа дейност, с. 103-109. Болотов. В. В. Сердика или Сардика? В: Либерий, епископ римский и Сирмийские соборы. (Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 г., дополненная и разъясненная). Вып. 1 : Главы I-X, Санкт-Петербург, 1893, с. 29-30 (451-452), с. 55-61. Вж. също красноречивите примери на Александър Брилянтов за мотивите при употреба и неупотреба на други, исторически некоректни, но наложили се в историографията имена (като „Римски", а не „Ромски"). Бриллиантов, А. И. Рецензия на книгу: Дюшен Л. История древней Церкви. В: К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства, Санкт Петербург, 2006, с. 187-202 (по-специално с. 197-201)

от неговата история на други, по-разпознаваеми градове (например Сарди). Паралелно всички имена на този град, включително и настоящото, вероятно са допринесли много както за локалното съхраняване на спомена за Събора, така и за масовото му определяне като „свикан в средата на Империята", като „Атанасиев" (т.е. свързан с догмата за Троицата) и като „западен". Защото всички имена, включително София, означават или среда, или Запад, или Троица или едно от лицата ѝ.

3.2. *Сардикийски или Сердикийски е съборът от 343 г. Екскурс за имената на града*

За читателите, които се интересуват стриктно от догматичната дейност на Сердикийския събор и/или само от църковно-историческите му измерения, този екскурс за имената на града вероятно няма да представлява пряк интерес. Той обаче е наложителен в едно изследване, посветено изрично на Сердикийския събор най-малко по две причини извън вече посочените: 1) Дискусиите около Сердикийския събор и отношението към него силно зависят от степента на знанието/незнанието по въпроса кой точно град е Сердика. 2) Историята и интерпретациите на Сердикийския събор са в изключително тясна връзка с историята и авторитета на Сердикийската църква. Тази връзка, колкото и очевидна да изглежда, досега остава напълно игнорирана в изследванията върху Събора дори от автори като Лесли Бърнард, които се опитват да ситуират голямото, общоцърковно събитие в конкретната градска среда на Сердика. Описаната, малко парадоксална, ситуация се поражда не на последно място от обстоятелството, че редица факти и фигури от историята на Сердикийската църква не могат да се свържат с нея по причини, които в началото са били чисто лингвистични (т.е. произтичат от неразпознаването на дадени събития или лица като 'сердикийски' и отнасянето им към миналото на други региони).

Макар на пръв поглед подобно твърдение да звучи още по-парадоксално, всъщност идентичността на София винаги е била проблематична дори за българите, включително за софиянците. Нека като начало се опитаме да вникнем в същността на проблема с един пример от по-новата българска история. В разгара на борбите за самостоятелна българска църква някои възрожденски дейци предлагат седалище на новата Българска Екзархия да бъде София. Подобно предложение е съвсем логично: София е столицата на Румелийския беглербей, или, както се изразяват по онова време – столицата на Европа. Освен това духовният глава на православните поданици в Османската империя е Софийският митрополит, докато Вселенският константинополски патриарх е по-скоро (и тогава, и сега) представителна фигура. Както е известно, през 1870/1872 г.[13] центърът на Екзархията се установява

[13] Софиянци настояват градът им да стане център на Екзархията поне до 1871 г. Вж. Писмата от 14 и 16 февруари 1871 г. – ЦДИА, ф. 111, оп. 1.

не в София, а в Цариград. По-малко известен е следният детайл: предвиждало се е Българската църква със седалище София да се нарече не Софийска, а Средецка, „за да се обнови вехтото”[14]. Че българите са намирали името София за „вехто”, за донякъде „гръцко”, ако не и направо за „турско”, свидетелства упоритият отказ някои основни софийски институции – като Българското книжовни дружество (бъдещата Българска академия на науките) или Столичната община, да използват името „Софийски”, настоявайки дори в началото на 20 в., че са „Средецки”[15].

Както би могло да се очаква в светлината на припомнения пример, българите посрещат със същата подозрителност София като един от градовете-кандидати за столица след Съединението между Княжество България и Източна Румелия през 1885 г. И имената, и историческия спомен за останалите кандидат-столици – Фелибе (Филипопол, Пловдив), Търново и Едерне (Адрианопол, Одрин) – са изглеждали дори на най-грамотните българи от онази епоха като Петко Каравелов и д-р Димитър Моллов по-български и по-убедителни от името и спомена за София. В крайна сметка София става столица, но не за друго, а – нека дословно цитираме аргументацията на проф. Константин Иречек: понеже е „Средец, в средата на българските земи”. Доколко компромисен и „наложен отгоре” е бил изборът на София говори фактът, че София е обявена не за столица, а за една от двете столици на България. София е била само административната столица, тази на княза, докато за „историческа столица”, където през 1879 г. се свиква Великото народно събрание, е избран град Търново. Отново не в София, а в Търново, цар Фердинанд обявява и Независимостта на България през 1908 г. За заслугите си в националната история Търново – „не най-древният, но най-българският град” (по думите на Пл. Павлов) – е обявен през 1965 г. за „Велико Търново”. По повод последното само ще отбележа, че наименованието Велико Търново не е ново и патриотично признаване на заслугите на столицата на Второто българско царство. То е само лишено от автентичния му контекст осъвременяване на едно от старите имена на Търновската църква – Велика Търновия, което е било аналогично по етимология и семантика на имената Велика Сардокия (Софийската църква) и Велика Европия (Видинската църква)[16].

Тук няма да е отклоняване от темата ако припомня, че както през далечната 1879 г., така и днес, етимологията на самото име Търново не е по-ясна от произхода на името Сардика/Сердика. Търново, обаче, звучи определено негръцки. „Търново” може би навява лек спомен за латински (през думата за кула/крепост) и със сигурност може да се изведе от българското „трън”.

[14] Бояджиева, Е. Изборът на София за столица на България. В: София – 130 години столица на България. Сборник научни статии. София, 2010, с. 31-40 (специално за цитата с. 31, сл.)
[15] За тези и други примери вж. Генчев, Хр. София, мислена в пространството и отвъд времето. София, 2012 (2-ро изд.), с. 256-271.
[16] Трифонов, Ю. „Велика Търновия, Велика Сардокия и Велика Европия”. –Известия. на Историческото дружество, 5 (1922) с. 85-111.

Последното на свой ред води отново към образа за непристъпна крепост, заобиколена с остри канари (покрити с трънаци). Името „Търново" лесно отвежда и към аналогията с нов град, създаден „на чисто", „от нищото", „от дивата, трънлива и некултивирана природа", или дори не за един, а за три-нови-градове (Тринова), каквато етимология поддържа през 17 в. Петър Богдан Бакшев[17]. Накратко – възможните метафорики, кодирани в името Търново, идеално импонират на идеята за новата столица – тази на възобновеното след византийското, а сетне и след османското владичество Българско царство. На тази идея за обнова името София явно не е можело да противостои с нищо. За сметка на това името Средец, с неговото абсолютно „българско звучене" и неговата категорична алюзия за средата, е било напълно конкурентно на алюзията за новостта[18].

Това е единият възможен начин да се обясни отношението на българските лидери в епохата на националното Възраждане към София, отношение едновременно на дълбоко отблъскване и силно привличане. Другият вариант е да се предположи, че българският елит от 19 и началото на 20 в. все още е споделял едно много древно схващане за същността и имената на градовете, което в някои аспекти е твърде различно от съвременните ни представи. Всяко общество, преживяло някакъв радикален политически прелом или просто съществувало достатъчно дълго време е наясно, че един от първите, най-демонстративните знаци на обновлението („на вехтото"), е промяната на топонимиката. Сменят се имена на държави, на градове, на общини, на улици… Този процес е познат колкото на посттоталитарното българско общество, толкова и на средновековния и античния човек. Онова, което различава днешното възприемане на градовете от онова, характерно за Античността и Средновековието е първо, че в предходните епохи градовете принципно са имали много имена, а големите градове, освен имена, са имали и епитети. Най-значимите градове са имали и титли. Втората разлика е в самото схващане за „град", за „голям град" и особено – за „столица"[19]. Накратко, ентусиазмът, с който днес се опитваме да локализираме селищата, споменати в писмените извори, и да уточним прецизна хронология в промяната на названията им, освен че е с много съмнителен успех, е и чист анахронизъм. Защото и през Античността, и през Средновековието,

[17] Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. Изд. Б. Димитров. С., 2001, с. 132, сл.

[18] Между другото, според Иречек името „Средец" е било познато само на ограничен кръг интелектуалци, които са опитвали да го лансират известно време, но без никакъв успех.

[19] Засега най-доброто издание по въпроса е цитираният по-горе сборник Patrick Boucheron (éd.). Les villes capitales au Moyen Âge. XXXVIe Congrès de la SHMES (Istanbul, Ier- 6 juin 2005). Paris, Publications de la Sorbonne, 2006. Вж. също за периода на Късната античност и статията на Фердинанд Лот Lot, F. „Capitales antiques, capitales modernes. Rome et sa population, à la fin du IIIe siècle de notre ère". –Annales d'histoire sociale (1945), Vol. 8, Issue 2, pp. 29-38. Говорейки за „християнските столици", Ричард Крайтаймер на свой ред до голяма степен налага модерната представа както за столица, така и за съответните градове. Krautheimer, R. Three Christian Capitals: Topography and Politics - Rome, Constantinople, Milan. Berkeley: University of California Press, 1983.

градът по определение е подвижна структура, макар тази мобилност да има различен генезис и прояви. Градът е начин на живот, обединяващ дадена общност, която споделя този начин на живот. Градът следователно включва религиозни, политически, социални, икономически и т.н. традиции, но той по определение не е свързан със строго определено място. В този смисъл градът стои в опозиция не със селото, а с държавата. Държавата, с присъщите ѝ процеси на централизация и йерархизация се опитва да включи града в своите рамки и по този начин неизбежно го локализира. Без отчитането на тази същност на древния град, например „странстващия Божи град" (civitas peregrina) на Блажени Августин би изглеждал като християнски неологизъм, а не като пропит с духа на времето си образ на новата общност (християнския народ), какъвто всъщност е. Ето защо колкото по-силни са били античните урбанистични традиции в отделните части на Римската империя, толкова повече трябва да очакваме да видим Августиновата съпротива срещу локализацията (и съпътстващата я йерархизация) както на градовете, така и на църквите. Без отчитане на тази съпротива острите, често буквално войнствени реакции на някои стари църкви срещу изграждането на новата, Имперска църква и нейната нова йерархия в хода на Вселенските събори биха останали пълна загадка.

От своя страна, колкото по-рано даден град е бил включен в римската държавна военноадминистративна система, толкова по-рано ще се натъкнем и на първото му име. Това официално название обикновено звучи добре или поне е сравнително лесно произносимо на латински език; то почти винаги е епитет, който отразява конкретно римско знание за събитие, значимо от римска гледна точка, а често и видимо единствено от тази гледна точка. Така можем да твърдим с голяма доза сигурност, че първото споменаване на сердите и появата на първите надписи и монети на техния град – Сердон(полис) от времето на император Луций Вер (161-169) – отразяват римския спомен за събития, които са се случили в района и са довели до романизирането му. Последното естествено не означава, че въпросният римски спомен е съхранил цялата картина или поне достатъчно автентичен образ на избраните фрагменти от миналото, върху които римската памет се е фокусирала. Иначе казано фактът, че в един момент даден римски автор споменава тракийски народ серди и техния град не трябва да се надценява.

Сердите, Сегетика и Сердика; Сатрите и Сертика

Докато десетки други тракийски народи са детайлно описани още от Херодот (а някои – още в Омировата „Илиада"), първият известен автор, който споменава сердите, е Дион Касий. Известно е, че това споменаване става в контекста на кампанията на Марк Лициний Крас от 29 г. пр. Хр. срещу бастарните и мизите, започнала в защита на царя на дантелетите Ситас (и в традиционен съюз на Рим с царя на гетите Ролес). Дион Касий обаче не е съвременник на събитията. Той живее и пише не през 1 в. пр. Хр., а в края на 2 и началото на 3 в. сл. Хр., т.е., когато името Сердика вече е било актуално и със сигурност се е знаело от един римски проконсул на Пано-

ния, какъвто е интересуващият ни автор. При всички положения Дион Касий счита за нужно в своята „Римска история", обхващаща период от около 1400 години, да обърне изрично внимание на римската победа над медите и сердите. Счита за нужно в посочения контекст да спомене и (само) един топоним, по-конкретен от „земята на Мизите/Гетите/Траките" – Сегетика (Cassius Dio, 51.23.5; 25.4). Не на последно място Дион Касий се чувства задължен в края на пасажа за въпросната война да потвърди разказа си със следното уточнение: такива племенни названия сега няма, останали са „само названията на дарданите и трибалите, които са запазили старите си имена" (Cassius Dio 51. 27.2). Подтекстът е, че сега (например към 223-229 г., когато Дион е проконсул на Балканите), народ серди няма, но някога е имало, а фактът, че за първи път се появяват в изворите сега (през трети век), се дължи на обстоятелството, че преди автора на „Римска история" никой не е описал подробно проведения двеста и шестдесет години по-рано поход на Марк Лициний Крас (29 г. пр. Хр.). Без съмнение с всички тези уточнения Дион Касий цели освен всичко друго да обясни името на един от значимите по негово време градове в региона, който град римляните устойчиво наричат с гръцката му форма „Сердонополис" (град на сердите). Поне с това име градът се появява както на монетите си, сечени от времето на Марк Аврелий и Луций Вер, така и в запазените до днес два тържествени надписа от името на императорите Марк Аврелий и Комод[20] (ил. 2, 2а).

Дион Касий, дори да е, а всъщност и точно защото е, единственият ни извор за сердите, противоречи на настойчивите модерни опити[21] траките серди да бъдат отнесени към келтските народи, населявали някога за по-дълго или по-кратко време Балканите (каквито вероятно са били боите, скордиските и, със сигурност, галатите). Предположението, че Сердика може и да не е кръстена на сердите, а на сатрите – друго тракийско племе (понеже името ὴ се среща, например в Певтингеровата карта и като Сертика, вж. ил. 3) или на илирийския народ сардиоти/сардеати, макар да не е правено до сега, не бива да се изключва. Заслужава внимание и обстоятелството, че според античната етническа география Софийското поле е било населявано най-рано и доста дълго от тилатеите и трерите[22]. Както ще стане дума след

[20] Ἀγαθῆι τύχηι οἱ μέγιστοι καὶ θειότατοι Αὐτοκράτορες Καίσαρες Μ(ᾶρκος) Αὐρήλι(ος) Ἀντωνῖνος Σεβαστὸς Γερμανικὸς Σαρματικὸς πατὴρ πατρίδος ἀρχιερεὺς μέγιστος καὶ Λ(ούκιος) Αὐρήλι(ος) Κόμμοδος Σεβαστὸς Γερμανικὸς Σαρματικὸς πατὴρ πατρίδος πρόκριτος τῆς νεολαίας *τῆ Σερδων πόλει* τὰ τείχη ἡγεμονεύοντος τῆς Θρᾳκῶν ἐπαρχείας Ἀσελλίου Αἰμιλιανοῦ πρεσβ(ευτοῦ) Σεβ(αστῶν) ἀντιστρατήγου ὑπάτου ἀποδ]εδειγμένου, ἐπιτροπεύοντος τῆς (αὐτῆς) ἐπαρχείας. (италикът мой, В.В. Надписът се датира ок. 177-180.)

[21] Тези опити са толкова настойчиви, че на практика в западната литература сердите, заедно с трерите и тилатеите – т.е. всички народи, населявали в древността софийския регион, вече се сочат без уговорки като келтски. Вж. напр. Boardman, J., Edwards, I. E. S., Sollberger, E., Hammond, N. G. L. (Eds.). The Cambridge Ancient History, Volume 3, Part 2. The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries BC. Ed. by J. Boardman, I. E. S. Edwards, E. Sollberger, and N. G. L. Hammond, 1992, p. 600 (и картата на с. 592).

[22] Фол, А., Спиридонов, Т. Историческа география на тракийските племена до III в. пр. н.е. и Атлас. I. 1. С., 1983, с. 58, сл.

малко, според Лъв Дякон, „Сардика била наричана обичайно от местните скити Тралица”[23] – име, което би могло да е свързано с единия или с двата споменати тракийски народа. Може, естествено, да е свързано и с едноименното племе трали. Според специалистите, изрично изследвали проблема за ранните тракийски поселения, тралите са сродни на бесите и земите им са граничели с техните, точно както и земите на тралите и тилаетите[24].

Що се отнася до Сегетика и Сегестика, първото, което трябва да се уточни е, че със сигурност не става дума за „погрешно изписване на Сердика” съответно в Дион и Страбон, както обикновено се твърди. Рефлексът на очакването чуждите автори (в конкретния случай – римските гръкоезични писатели) да изкривяват било умишлено, било от незнание фактите от чуждото (в случая – тракийското/балканското) минало, предизвиква редица недоразумения в интерпретацията на историята (например – софийската). Първият симптом в тази посока е официално наложеното мнение, че споменатата Сегетика, понеже фигурира в една и съща книга от съчинението на Дион Касий заедно със сердите[25], няма как да не е „неточно предаване в ръкописа на името Сердика”[26]. В неточно написана „Сердика” автоматично се превръща и Страбоновата Сегестика (Страбон, 4. 6. 10)[27]. При малко по-внимателно вглеждане в изворите обаче става ясно, че Сегетика на Дион Касий не е град, а област. Тази област, както предвид ограничеността ѝ между Искър и Цибрица[28], така и предвид по-късните описания на Софийското поле като „земен рай” и т.н. в същия дух, спокойно би могла да е районът около Сердика. Защото на латински Segetica (seges, etis) не означава друго, а обработваемо поле, засята земя, реколта, плод, семе, а оттам – плодовит, изобилен, печалба, благополучие, благодеяние. От своя страна Страбоновата

[23] Leonis Deaconi, X. 8.

[24] Фол, А., Спиридонов, Т. Историческа география на тракийските племена до III в. пр. н.е. и Атлас. I. 1, с. 24, 25.

[25] Dio, Historia Romana, LI. 25. 4. (L’Histoire romaine de Dion Cassius. Tome septième. Paris, Firmin Didot, 1865, Trad. fran. E. Gros / същата гръцко-френска билингва вж. и на сайта: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Dion/table.htm). Κἀι τούτου οἴκαδε ἀναχωροῦντας ἐπιδιώκων τήν τε Σεγετικὴν καλουμένην προσεποιήσατο καὶ ἐς τὴν Μυσίδα ἐνέβαλε « (LI.23.5) и « Καί σφων Μαίδους μὲν καὶ Σερδοὺς μάχαις τε κατακρατῶν, καὶ τὰς χεῖρας τῶν ἁλισκομένων ἀποτέμνων, οὐκ ἀπόνως μέν, ἐχειρώσατο δ΄ οὖν· » (LI. 25).

[26] Велков, В. Сердика – I хил. пр. н. е. - VI в. от н. е. В: София през вековете. Т. 1. Древност, средновековие, Възраждане. София, 1989. с. 14-26 (конкретно за цитата вж. с. 15). Същото, вече като канонична истина, вж. например на официалния сайт на Софийска община http://www.sofia.bg/history.asp.

[27] Strabonis rerum geographorum, VII. 5. 2. In: Géographie de Strabon, Amédée Tardieu (éd. et transl.) Paris, 1886.

[28] За античната река Кеброс има различни мнения. Най-често се отъждествява с Цибрица, но някои автори (като Петър Богдан Бакшев) са убедени, че Кеброс и Ойскос/Ескус са една и съща река – Искър. Между другото, румънската историография методично прокарва тезата за идентичност между Дион-Касиевата Сегетика и от Сегевар/Сегешуара, от една страна – а от друга – Сармиз(с)егетуса – дакийската столица по времето на Децебал, за която ще стане дума малко по-долу. Друг град (освен Сисак) кандидат за наследник на Сегестика, може би с по-големи основания, е унгарският Сегед.

Сегестика определено е град, но за сметка на това едва ли има нещо общо със Сердика: прочутият античен географ изрично локализира този град на остров, разположен между три плавателни реки[29].

Сердика и/или Сардика (серди или сардони)?

Цитираните „първи споменавания на Сердика" обикновено се подкрепят[30] с позоваване на авторитета на Клавдий Птолемей (2 в.). Всъщност Птолемей, макар това обикновено да не се отбелязва, също е допуснал „малка грешка" в изписването на името, посочвайки го като… Сардика. Освен това той не говори за град или за географска област, а за стратегия Сардики (Στρατεγια Σαρδικη)[31]. Доколкото най-късно от трети век върху монетите на града името му фигурира като Сердика/Сердонополис (Град на сердите), а в писмените извори – като Сардика, логично е да се запитаме дали в случая става дума за неточно изписване, за утвърдена, семантично идентична, дублетна форма или има някаква по-сериозна причина в някои случаи градът да е Сердика, а в други – Сардика. Разбира се, този въпрос е важен само за прецизиране на данните в най-ранните извори. За авторите, описали Сердикийския/Сардикийски събор, разликата в имената зависи единствено от това дали предпочитат „Дионовата" етимологична версия „Сердика", или „Птолемеевата" транскрипция „Сардика".

Двете форми на името се запазват през цялото Средновековие, като могат да се видят и до днес, употребявани по инерция в научната литература. Впрочем двете имена Сердика и Сардика са се употребявали не само паралелно едно на друго, а и заедно с по-късно засвидетелстваните названия Средец, Тралица/Триадица, София. Търсенето било на по-точното изписване, било на по-старата, оригиналната форма на названието (или на „по-римската" форма, какъвто е подходът на проф. Болотов), на практика може да се спести само ако се приеме, че Сардика/Сердика е кръстена на племето серди/сарди, а серд/сард са дублетни форми на една дума – тази за „среда". Точно това прави Чавдар Бонев, за когото името е праславянско (т.е. тракийско, а колебанието Е-А е свързано „с праславянския звук Ä"). Съответно названието на племето, дало името си на град Сердика, трябва да се е разбирало като „средяни"[32]. Подобна етимология не е невъзможна. Както беше подчертано, възприемането на София като „среда" („граница между Изто-

[29] Сегестика обаче едва ли има нещо общо и с днешния хърватски град Сисак (каквато е официалната историографска теза), защото Страбон изрично споменава Сегестика и Сисак едновременно, като отделни селища.

[30] Чолева-Димитрова, А. М. Селищни имена в Югозападна България – изследване, речник. Изд. Пенсофт. 2002, с. 168, сл.; Велков, В., цит. съч., с. 15, сл. По-нюансиран анализ вж. в Delev, P. Once more on the Thracian Strategies of Claudius Ptolemy. В: Сборник в памет на проф. Велизар Велков, София, 2009, с. 245-253.

[31] Claudii Ptolemaei Geographia. Vol 1-3. Rec. Karl Friedrich August Nobbe, Lipsiae, 1843-1845. Vol. 1, p. 189, III. 11. 8.

[32] Бонев. Ч. Праславянските племена. Ч. III (Л-Я). Праславянската църква и други проекти (основни тези). С., 2009, с. 49.

ка и Запада") остава и до днес единственото съвременно обяснение защо Сердика е била избрана за седалище на Втория вселенски събор. Същият е бил и единственият аргумент за утвърждаването на града като българска столица след Съединението. Не е ясно обаче на какво може да е била „среда" населяваната от „средяни" древна Сердика. Защото, според Клавдий Птолемей, Сердика не е средната, а най-западната (заедно с Дантелетика, Усдикисика[33] и Селетика) стратегия на Тракия, граничеща с Мизия. У Дион Касий медите и сердите, които са атакувани на връщане от похода в Мизия, също са представени като населяващи не центъра, а периферията на Тракия. Друг е въпросът, че не само името на сердите, а това и на медите, означава „средняни": на латински medium/medius означава само среда, център и съответно среден/централен, а оттам – неутрален, споделен от всички, видим отвсякъде и медиатор/посредник (понеже е точно по средата). Друг е и въпросът, че названието на Мизия (в по-късните български текстове „Мезина земя") може да се схване като „Средна земя" и най-вероятно се е схващало точно така[34]. Проблемът е, че Сердика („градът на средяните") е посочвана като „град в Мизия" (в „Средната земя") само от автори или непознаващи актуалната за четвърти век административна карта на Империята, или необръщащи особено внимание на подробности като названия на диоцези, провинции, стратегии и т.н.

Сердикия (Срядиция) или Сардикия (Сардакия)

С изключение на Ч. Бонев, българските учени обикновено сочат името Средец като по-късно, българско (славянско) име, появило се след трайното включване на Сердика в българските земи при кан Крум (809 г.). Това мнение не се подкрепя от една страна от обстоятелството, че според всички чужди автори, писали от 10 до 19 в., българското име на града не е Средец, а или Триадица, или София. От друга страна формата „Сердиция" (Serditia), с която са свързани Средец и Триадица, се появява още през осми век, отразявайки една много ранна картина – ситуацията от втори век. Така в първите запазени латински версии на „Житието на св. Потит", родното място на младежа тавматург и мъченик (който е подробно представен по-нататък) е определено безусловно не като Sardica или Serdica, а като Serditia[35].

Антоний Бонифини, който през 15 в. също търси произхода на най-древното име на София, изглежда не е запознат с цитираните геополитически обяснения и прилага класическия по негово време обяснителен алгоритъм с народите-епоними. Според Бонфини градът Сардика е кръстен на сардите и даките, които някога го населявали: „Sardica olim dicta a Sardis et Dacis, qui

[33] За Усдикесика и уздиките вж. Бонев. Ч. Праславянските племена. Ч. IV, София, 2010, с. 157-159.

[34] Степанов, Цв. Универсално – регионално – локално в историко-апокалиптичната книжнина в средновековна България (по-специално с. 9-11).

[35] La passione di San Potito. Ed. V. Giuffrè. Napoli : Jovene, 2002, p. 24. Най-ранното запазено житие на светеца се датира към 8-9 в. (вж. ил. 17 в тази глава).

eam incoluere”[36]. Очевидно авторът не познава също „праславянския корен серд/сред”, за който говори Ч. Бонев, нито древния общ индоевропейски корен sar/ser, стоящ в основата на редица фундаментални понятия и имена (исторически и митологични), които изразяват идеята за начало, глава, власт, ограденост/защитеност/свещеност/чистота. Ето защо Бонфини не се притеснява да свърже със сердите не само даките, а (имплицитно) и библейския топос Сарди. Паралелно авторът включва в етимологията на града едно чисто историческо познание за миналото му – че е бил столица на Дакия (до 285 г. на цяла т. нар. Аврелианова Дакия, а след това – на Средиземна Дакия). Следователно, според Бонфини, даките трябва да са живели тук точно както и сардите[37].

В този контекст може да се направи предположението, че Сардика/Сардакия/Сардикия е било името на една доста обширна област, покриваща в общи линии територията на Средиземна Дакия, докато градът Сердика/Сердонполис/Сердик(ц)ия е бил центърът на тази област. Във всеки случай запазените стари карти дават сериозно основание за подобно разграничаване на ранната употреба на двете названия (ил. 4). При един внимателен прочит на изворите може да се допусне и друго: имената на града са били само Средец и София, а Сардика и Триадица (и производните им в латинските и арабските извори) са название на един доста по-широк ареал, включващ множеството защитни съоръжения в отбранителната система на Средец. Факт е, че дори в един и същи текст нерядко се среща не само едновременна употреба на Сардика и Сердика, а паралелен разказ както за обсади или подготвяни атаки срещу София (срещу Средец), така за разрушаване на „множество крепости” в Триадица (в Сардика)[38]. Това несъвпадане между названията на града и на широкия му хинтерланд е ключово например за схващане и на постоянно споменаваните „варварски разрушавания” на Сердика, при които самият град не е претърпявал щети, поне не такива, които да са се отразявали на политическата и икономическата му роля и днес да могат да бъдат археологически засвидетелствани.

От казаното дотук може без особен риск да се направи следното заключение: най-старото име на Сердика/Сардика/Средица, известно от писмените извори, в т.ч. нумизматичните, определя или града (областта), или народа (народите), който е живял там, като притежател не само на някакво

[36] Antonius de Bonfinis rerum Hungaricarum decades V. В: ЛИБИ, т. V, Унгарски латиноезични извори ч. 1. Наративни извори, София, 2001, с. 146.

[37] Тук би могло да се зададе въпросът: защо името на „тракийската” (или келтската) Сердика сближава града със сердите и даките (нека не забравяме, че за Теодорит Кирски Сардика безусловно е „градът на даките в Илирия” Hist. Eccl., II. 4.), името Сегетика – с гетите и евентуално със сердите, а името на Децебаловата „дакийска” столица – Сарме(и)зегетуса очевидно се свързва не с даките, а с гетите и най-вече със… сарматите?

[38] Особено ясно това проличава, когато е направен подбор на текстове от сравнително широк времеви кръг, чиято събитийност гравитира около Сердика. Срв. в Тъпкова-Заимова, В., „Българи родом…”. Комитопулите в летописната и историографската традиция. Велико Търново, 2009, с. 153.

средищно/привилегировано от самата природа място, а и на средищно/привилегировано положение в Империята[39]. Ако продължим с избрания метод да проникваме в софийското минало, следвайки изключително римската перспектива, не трябва да изключваме възможността подобно схващане да се е развило в резултат на обявяването на Сердика за Улпия Сердика при управлението на император Траян (98-117).

Улпия Сердика, Улпиана и Улпианум

През 16 в. Антон Вранчич разказва детайлно една интересна местна българска легенда за името на София: „Този град (София) е стар и някога бил наричан Улпианум. Той (античният географ Птолемей) го поставя в Дардания. За тази Дардания вече не е останал никакъв спомен. Но следи от стара София се показват, а също когато изравят римски монети. Стърчат и немалка част от градските стени. Освен това тук има свещен храм с гръцки строеж с внушителна големина, който сега не се използва… За него местните жители разказват само следното: имало гръцки император, който понеже почитали с жена си благочестивата София, построили в нейна чест храмове – мъжът в Константинопол, а жената – в Улпианум. От това време името Улпианум се забравило и било заменено със София”[40].

Дали през 16 в. софийските граждани наистина са си спомняли, че десет века по-рано градът им се е наричал Улпия Сердика (Улпианум)? Според обяснителна бележка на М. Йонов, българския издател на цитирания извор, отговорът е „не”, а в текста има грешка: или Вранчич се е подвел по старото название на София – Улпия Сардика, или самите софиянци са объркали града с едно друго селище – Улпианум, където Теодора, съпругата на Юстиниан, наистина била издигнала храм на „Св. София”[41]. Като оставим настрана съмнението дали софиянци са можели да объркат централния храм в града си с църквата в друго селище (или своя град с друг), нека се спрем на по-важния за темата ни въпрос: дали епитетът „Улпия” наистина е бил субстантивиран в име на града? Този въпрос е толкова по-значим предвид странната сегрегация, демонстрирана от модерните изследователи спрямо всички названия на София, които не започват със „С” и категорично биват смятани за „чужди”. Такъв е, както ще видим, случаят с Триадица и всички латински и арабски наименования на Сердика. Такъв е случаят и с името Улпианум.

Подобно подценяване в конкретния пример с Улпия/Улпианум е донякъде обяснимо: Траяновите „Улпии” са били няколко и поначало „Улпия” не е име, а титла на селищата. „Улпия” най-общо би трябвало да се пре-

[39] В най-етноориентирания случай се смята, че коментираната територия е средищна / поделена между два народа.

[40] Пътуване на Антон Вранчич от Буда до Одрин, 1553. В: Чужди пътеписи за Балканите. т. 3. Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV-XVI в. Изд. М. Йонов, С., 1979, с. 186.

[41] Пътуване на Антон Вранчич от Буда до Одрин, 1553, В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV-XVI в , бел. 42 на с. 204.

вежда „Улпианов", т.е „императорски/царски град" и още по-точно – принадлежащ/посветен на императорската фамилия. Всички Улпии и Улпиани са били кръстени на Траяновия баща – Марк Улпий Траян Стари, освен ако някоя не е била посветена и на сестра му Улпия Марциана, чието име носил например Марцианопол (дн. Девня). Обикновено подобни имена не са надживявали владетеля, който ги е наложил. Така Вавилон никога не сменя името си на Александропол, макар да е бил преименуван от Александър III Велики (336-323 г. пр. Хр.); Йерусалим не остава дълго Елия Капитолина, въпреки че през 70 г. император Адриан (Публий Елий Адриан) му дава името си; Рим не става „Колония Комодиана", както е кръстен от Комод, според подробния разказ на Дион Касий[42]; Картаген не е запомнен като „Юстинианов", какъвто е бил по времето на Юстиниан Велики (527-565), а Преслав никога не е наричан Йоанопол, както го преименува след завладяването му през 970 г. Йоан I Цимисхи. С особена сила това важи за имената, чиято цел е била да обявят даден град за трофей и каквито са всички току що приведени примери. Тези имена са били буквално органично отхвърлени от градските общности, независимо колко блестящи храмове и величествени публични сгради са били издигнати от завоевателите (от тиранина, в случая с Комод) в „техните" градове. Както по-нататък отново ще има повод да се спомене, причината Византион да остане един вид законното, истинското име на византийската столица до падането ѝ под османска власт е, че получава новото си име Константинопол през 324 г. (потвърдено при освещаването на 11 май 330 г.) в чест на победата на августа на Запада Константин и сина му – цезар Крисп над Лициний, августа на Изтока. С други думи, и тук, както навсякъде, се е задействал механизмът на отхвърляне на името на завоевателя. Ето защо, макар в константинополските предания и официални истории Константин да е легендарен създател на почти всички градски забележителности, той докрай остава завоевателят, а не основателят на града, чието име – на тракиеца Византа, никога не успява да измести[43]. По-същия начин Арл, преименуван за кратко „Константина", не запазва новото име[44], за разлика от Сирта (бившата Нумидийска столица), която и до днес се нарича Константина, защото последната е била не завладяна, а възстановена, буквално наново построена, благодарение на Константин.

[42] Cassius Dio, Hist. Romana, 73:15.

[43] Dagron, G. Constantinople imaginaire. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris, 1974. Впрочем Дагрон не се задълбочава особено върху фигурата на мистериозния Византа (масово определян просто като „мегарски ойкист на града"), като предпочита да проследи еволюцията в образа на другия съ-основател на Византион – Септимий Север. Тази тенденция, пренебрегваща простия факт, че името на града все пак никога не е било свързвано със Септимий Север, продължава и в по-модерните изследвания на проблема, вж. напр. Mango, C. „Septime Sévère et Byzance". -Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (2003), vol. 147, N 2, pp. 593-608; Pont, A.-V. „Septime Sévère à Byzance. L'invention d'un fondateur." -Aniquité tardive, 18, 2010, pp. 191-198.

[44] Odahl, Ch. „Constantinian Arles and its Christian Minters". New England Classical Journal 35.1 (2008), pp. 3-20.

Не само през 16 век, а и много по-късно, споменът за София като Улпиана е бил дотолкова жив, че да накара сър Артър Евънс да изследва специално в сравнителен план статута на Улпиана (отъждествявана обикновено с дн. Липлян, между Ниш и София), Сердика, Скупи (дн. Скопие) Юстиниана Прима и Юстиниана Секунда (чиято идентификация все още е спорна)[45]. Запомнянето точно на това име не е учудващо. Както споменава и Вранчич, от софийската земя често излизали римски монети, а върху голяма част от тези монети се е четяло името ULPIA CERD(IKHS). Заедно с името върху някои емисии е била изобразена Богинята защитничка на града (Фортуна/Тюхе на Сердика), чийто образ по-късно местните жители не е изключено да са свързвали с надписа Улпия, схващан като лично име. Със сигурност точно този образ на Улпия Сердика (ил. 5), включил вероятно някои детайли от портрета на Юлия Домна, и до днес фигурира в софийския герб[46] (ил. 6). Изображенията върху монетите, в частност символите и алегориите на Градската богиня и Духът-покровител на мястото (коронована жена с рога на изобилието и *Genius loci*, изобразяван най-често като змия), без съмнение са намерили отклик във въображението на населението и са съхранени в градските легенди за принцесата основателка София и саркофага й, „догоре пълен със змии" (според Евлия Челеби). Възможността за дълго запазване на подобни, много древни и определено подчертано римски образи-спомени, е тясно свързано с описания от мнозина пътешественици обичай българките да носят нанизи от монети, да вплитат в косите си различни дребни премети, в т. ч. монети – традиция, всекидневно излагаща на показ древните образи на града[47] (ил. 7).

На практика единственото сериозно възражение срещу предположението Сердика да е била наричана временно Улпиана (т.е., както ще стане дума след малко, местни светци от втори век вероятно са били и св. св. Лавър и Флор Улпиански, а не само св. Потит Сердикийски), съдържа Прокопиевото изброяване на Юстинианови строежи в Илирик. Според Прокопий Кесарийски Юстиниан възобновил родния си град Бедериана, после възстановил много древния „дардански град" Улпиана, наричайки го Юстиниана Секунда, после укрепил стените на Сердика, Найсополис (Ниш), Германа (Сапарева

[45] Вж. подробно Evans, A. Antiquarian researches in Illyricum. Part I-IV, Westminster, 1883-1885. Т. 2, p. 137, sqq et passim. Всъщност според Евънс Улпиана е най-вероятно Скопие, столицата на дн. Република Македония, а според модерните идентификации обикновено е Прищина, центърът на днешно Косово, вж. Berisha, M. Archaeological Guide of Kosovo. Pristina, 2012.

[46] Отглас от същия образ е ясно доловим и в превърналата се вече в символ на столицата Чапкънова статуя „София" в центъра на града.

[47] Ако се съди от наличните днес нумизматични данни, софиянци от времето на Вранчич са можели да откриват в градините и нивите си монети с изображенията както на Тюхе и други божества, така и на поне десетина императори: Луций Вер, Каракала, Гета и майка им Юлия Домна, Галиен и съпругата му Салонина, Гордиан, Проб, Аврелиан и съпругата му августа Улпия Северина, на Диоклетиан, Констанций Хлор, Галерий и съпругата му Галерия Валерия (дъщеря на Диоклетиан), на Максимиан, Север, Константин I. Вж. подр. във Вачкова, В. Сердика е моят Рим, С., 2012, с. 18-43.

баня), Панталейас (Пауталия, дн. Кюстендил) и „издигнал из основи малките крепости" Кратискара (дн. Костинброд), Квимебада (неидентифицирана, може би в близост до дн. Цариброд/Димитровград или Бабушница) и Румисиана (вероятно Ремесиана, дн. Бела паланка)[48]. Първият рефлекс при едновременното споменаване на Улпиана и Сердика би бил да решим, че става дума за два отделни града (каквито бяха Страбоновите Сегестика и Сисак). Обаче, както беше подчертано, например да се срещнат заедно имената Сердика и Сардика или, по-късно, София и Средец не е изключение, а по-скоро практика. Освен това, ако си представим къде на картата се намират изброените от Прокопий селища и крепости ще забележим, че някои от тях са в непосредствена близост до Сердика (в т.ч. са днешни Софийски квартали).

Тук е мястото да се допълни, че в предишните епохи градовете не само са били мобилни, с което радикално са се различавали от днешните градове. Паралелно градовете, наследени от Античната епоха, са били центрове на обширни територии, мислени като свързани с града, един вид негово продължение[49] – казано с днешната терминология, били са част от неговата „голяма община". Колко голяма е била тази „голяма община", наричана навремето стратегия или метрополия, е зависело на първо място от величината на метрополиса. Например за преден пост на Сердика авторите от Средновековието и Новото време сочат Ниш – на Северозапад, Траянови врати – на Североизток и Перник – на Югозапад. В този контекст изброените от Прокопий селища – не само Кратискара, Бедериана, Улпиана и Ремесиана, а и Германа и Пауталия, без друго са били в Сардикийската стратегия. Във всеки случай, поне до издигането на архиепископията на Прима Юстиниана през 30-те години на 6 в., в църковно отношение те със сигурност са били част от далеч по-обширния диоцез на Серидикийската митрополия (ил. 8). Друг е въпросът, дали мъглявите изрази на Прокопий не отразяват факта, че около времето на Юстиниан (527-565) се появява не само нова църковна структура (с издигането на архиепископия Прима Юстиниана), а влиза в употреба и ново име на Сердика – София.

Храмът и градът на Света София

Най-разпространената, най-достоверно звучащата и вероятно затова досега неподлагана на критичен анализ теза за произхода на името София е, че епоним на града става едноименната църква „Света София". Проблемът е, че в европейската история със сигурност има доста градове, носещи имена на светици и светци като Женева, чийто епоним е св. Геновева/Женевиев, Сантяго де Компостела в испанска Галисия, посветен на св. Яков или Санкт Петербург, кръстен на св. Петър, понеже първоначалната му цитадела била Петропавловската крепост[50], Сремска Митровица и Димитровград в дн.

[48] Procopii Caesariensis, De aedificiis, IV. I. 28-29.

[49] Подробно за някои аспекти на проблема вж. в сборника Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages. G. P. Brogiolo, N. Gauthier , N. Christie (eds.). Brill: Boston, 2000.

Сърбия, кръстени на св. Димитър, Гюргево/румънският Джурждо – на св. Георги… В европейската история обаче няма нито един прецедент за сходно пренасяне на храмово име към градско[51], а без съмнение християнска Европа е издигнала множество изключително впечатляващи църкви. Разбира се, тук веднага може да се възрази, че докато култовете към светците се налагат сравнително рано, то най-забележителните западни храмове са готически катедрали. Иначе казано, тези храмове са били издигнати прекалено късно (след края на 11 в.), за да бъдат в състояние да повлияят върху вече отдавна наложилите се градски имена. От тази гледна точка „Сардика", която според една, много стабилно наложена версия на историческия спомен, Юстиниан построил отново, издигайки и храма на „Света София", реално е била „нов град" и е можела безконфликтно да приеме ново име. Поне така вижда нещата в края на 17 в. Коронели, за когото двете събития са неразривно свързани и част от текста върху картата му гласи: „[София] създадена от император Юстиниан от руините на Сардика" (вж. гл. 2 ил. 7). Всъщност изворите още от XV в. (т.е. непосредствено след падането на България под турска власт) редовно подчертават, че названието „София" било наложено от българите, които прекръстили древната Сардика на името на „храма, издигнат с великолепен разкош от Юстиниан" (Urbs a templo, quod magnifico sumpto Iustinianus erexit, Sophie nomen accepit Sardica olim dicta a Sardis et Dacis, qui eam incoluere, deinde Bulgarorum imindatione et assiduis Transistrianorum eruptionibus labefactata sibi leropti tantum nomen servavit)[52]. Същото пише в издаденото през 17 в. от Алемани „Житие на Юстиниан" от сардикийския епископ Домнио[53] и със същия аргумент Герхард Корнелиус фон ден Дриш в началото на 18 в. ще иронизира турските разкази за пловдивчанката-градо-

[50] Кръщаването на градове (области, планини, острови и т.н.) на светци и божествени сили (Ангели, Троица) става масова мода в колониалната епоха. Тук се споменават само някои средновековни примери от интересуващия ни район. Селища като Свети Влас (България) получават името си след Освобождението. Свети Влас (бившата Лариса) е известен в периода на османската власт като Манастир (Кючук манастир), а сетне е кръстен на един от петте известни местни манастира – този на св. Влас.

[51] Името на шотландския град Керкубри наистина означава „Църква на св. Кутберт (Линдисфарнски)", обаче е свързано не с определен храм, а с мощите на живелия през 7 в. светец, считан за покровител на Нортумбрия, които седем години се намирали в селището. Наименованията Манастир/Обител (Битоля) – столицата на Йоан Владислав или Църква (Аахен, Екс-ла Шапел) – столицата на Карл Велики носят идеята изобщо за свещено място, а не за определен храм.

[52] Antonius de Bonfinis rerum Hungaricarum decades V. В: ЛИБИ, т. V, Унгарски латиноезични извори ч. 1. Наративни извори, София, 2001, с. 146. Коментар върху текста на Бонфинис и аргументи в полза на Юстиниановата „Св. София" в София (аргументите са чисто исторически и логически, подчинени на въпроса: Кога е могло в Сердика да бъде издигнат толкова забележителен византийски храм и това да не се отрази в изворите? Сотиров, Г. Убийството на Юстиниановата самоличност. Приложение XI, с. 93, сл.

[53] Латинският текст вж. в: Bryce, J. Jirecek, C. „Life of Justinian by Theophilus". – The English Historical Review (1887), vol. 2, 8, pp. 657-686 (специално за текста вж. с. 661-664). Впрочем авторите категорично отричат автентичността на текста с основния аргумент: „славяни през шести век в този регион не е имало".

основателка София, противопоставяйки на тези „небивалици" всеизвестния „факт": „Този град София е построен от император Юстиниан, а не от една принцеса София, по-млада от жената на император Юстин II, която носела същото име[54], както турците, като слабо запознати с историята, погрешно твърдят и разказват още много други баснословни неща за тази девойка, която вероятно никога не е съществувала"[55].

Изглежда все същото пишат още век по-рано мнозина други чужди автори, поради което Петър Богдан Бакшев (пръв отбелязал, между другото, сходството между римската църква „Св. Петър" и сердикийската „Св. София") намира за нужно да критикува мнението им: „Градът не е бил построен от Юстиниан, както бе казано по-горе, той е построил само църквата „Св. София", а това, което се казва за църквата, Калепино приписва за града. Въпреки това е точен за мястото (където е разположен градът), а именно почти по средата между Буда и Константинопол"[56]. Явно критиката на Бакшев е имала ефект и вече през 19 в. Сиприан Робер няма дори да спомене Юстиниан било като строител на църквата, било като възстановител на града. За сметка на това френският професор-славист ще твърди убедено, че когато дошли българите толкова харесали храма „Света София", че кръстили града на нея, а дотогава го наричали Сардика, Сердика и Триадица (последното било форма на Св. Троица)[57]. С други думи, независимо от различията помежду им, всички автори определят името София като дадено на града от българите и използвано паралелно с другите му имена. Всички, с изключение на мюсюлманските автори, чиято традиция осмива Петър Богдан Бакшев. Но католическият епископ на София или не знае, или по-скоро премълчава по-важната част на тази традиция, подробно изложена по негово време от Евлия Челеби. Според знаменития османски пътешественик и историк, град София е бил кръстен не на друг, а на Ноевия внук Софа. София бил и

[54] Не е изключено окончателно реконструкцията на софийския храм да е завършена тъкмо при Юстин II и София, понеже за този император Теофан Изповедник изрично подчертава, че е бил „голям строител". Не е изключено също августа София, за която и средновековните автори, и модерните учени са единодушни, че е била по-знаменита дори от леля си Теодора и е приветствана като „нова Елена", наистина да е починала (след 601 г., когато сведенията за нея се губят) в Сердика, т.е. – да е онази историческа фигура, необходима за първоначалното възникване на легендата за „погребаната в 'Света София' византийска принцеса София". Във всеки случай оттеглянето на София в родния край на мъжа й, когато в Константинопол Фока успява през 602 г. да избие почти всички близки на предшественика си Маврикий (издигнат на престола от София), изглежда повече от разумно решение. Подробно за августа София вж. Garland, L. Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204. Routledge. London, 1999. pp. 40-57.p

[55] Цит. по Филов, Б. Софийската църква „Св. София", с. 192, сл.

[56] Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. изд. Б. Димитров, София, 2001, с. 150.

[57] Robert, C. Les Slaves de Turquie : Serbes, Monténégrins, Bosniaques, Albanais et Bulgares. Leurs ressources, leurs tendances et leurs progrès politiques. Vol. 1-2, Paris, 1844, Vol. 2, p. 275, sq. (за пръв път този много ценен, макар за съжаление принципно непознат и неизползван у нас труд върху балканските народи и в частност върху българите, е издаден през 1829 г.).

първият град, издигнат след Потопа в Европа (според стандартната старозаветна хронология – някъде към 24/23 в. пр. Хр.). Много по-късно, след като в района на София „били издигнати 100 града", „пловдивската мома София завладяла София", открила голямо съкровище на планината Витоша и с него издигнала храм в София („Св. София"), а баща ѝ крал Елина, Константинополският владетел, обогатил кръстения на нея храм в града си[58]. Понеже урбанистичният облик на Сердика ще бъде обект на отделен коментар, тук ще отбележа само следното: според Евлия Челеби, който прекрасно познава и Константинопол, и София, крепостните стени на двата града били еднакво грандиозни, като софийската крепост имала 27 врати и 1700 кули[59].

Предвид така очертаната роля на „Света София" като изключителна забележителност на Сардика/Триадица/София няма как да не ни шокира следният факт: средновековните автори, в т.ч. цитираният Прокопий Кесарийски в тематичното му съчинение „За строежите"[60], упорито заобикалят темата за сердикийската „Света София". Няма нито един документ за строежа ѝ, нито едно описание на екстериора или интериора ѝ, нито едно важно събитие, свързано с нея, ако не смятаме за такова описаното, крайно съмнително оцеляване на храма „Света София" и камбаната му при изгарянето на града от полско-унгарските кръстоносци през есента на 1443 г.[61] Друг е въпросът, че на строежа, външния вид, украсата и богатствата на самата константино-

[58] Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в.", превод от турски Д. Г. Гаджанов. –ПСп, LXX, 1909, с. 639-724 (по-конкретно с. 695).

[59] Пак, там, с. 694-696. Всъщност според Евлия изглежда Софийската крепост е била по-голяма. Поне с такова впечатление остава човек ако сравни текста за София с този за Константинопол, където вратите пак са 27, но кулите са по-малко. Срв. Evliya Efendi, Narrative of travels Europe, Asia, and Africa. Translated from the Turkish Joseph von Hammer, vol. 1. London MDCCCXXXIV, pp. 10-14.

[60] Показателно е, че Прокопий Кесарийски с най-малки детайли описва разнообразни, често дребни, а понякога съмнителни или явно преувеличени, дори измислени строителни начинания на Юстиниан, но за Сердика (в текста – Сардика) се споменава само, че стените ѝ били възстановени – както беше посочено по-горе, и че в нейния район (но не в Сардикийската метрополия, а по-скоро в Скупската/Скопската) били обновени няколко града: Скупий, Стенес, Меркипетра, Брипарон, Романиана, Страус, Протиана, Маккуниана, Скопентизиана (Procopii Caesariensis, De aedificiis, IV. I. 31, IV.3).

[61] Въпросното „запалване и унищожаване" на София се отнася към декември 1443 г. от полско-унгарските рицари от кръстоносния поход на Владислав III и Янош Хунияди (вж. Antonius de Bonfinis Rerum Hungaricarum decades V, в: - ЛИБИ, т. V, с. 146). Интересното в случая е, че според османските извори София е запалена не от кръстоносците, а по съвета на Турхан бей от турците. Българската академична и популярна литература безрезервно се солидаризира с турския извор, без да обръща внимание на подчертаваните в турските извори разкаяния и вайкания на самия султан, „падишах на света" за „поразията, направена на кипрата София" (вж. напр. Писание за верските битки на султан Мурад, син на Мехмед хан. Прев. от османо-турски М. Калицин, София, 1992, с. 40-45). Мотивът на кръстоносците да запалят града е по-многопластов (понеже турският мотив е чисто стратегически – да бъдат лишени враговете от продоволствие и подслон). Според Антонио де Бонфинис (който дава лаконична, но като цяло пълна история на „Сердакия" не само от предхристиянското време на сердите и даките, за което стана дума, а през Сардикийския събор, построяването на Юс-

полска супер-църква „Света София", издигната от Юстиниан, са посветени десетки византийски, руски и западни текстове. Но единственото запазено средновековно изображение, увековечило построяването на Юстиниановия храм, е това в българския препис на Манасиевата хроника (ил. 9). Доколкото въпросният препис се датира през 14 в., а изобразеният монумент определено не прилича на храма във византийската столица, не е изключено за прототип да е използвана някоя от българските му реплики – „Света София" в София или по-скоро охридската „Св. София", реконструирана тъкмо през 14 в.

Може би защото най-добре запазените и свързани с най-много легенди православни храмове са тези, носещи името „Света София", по-късните автори твърдят, че източноправославните християни често са кръщавали така църквите си[62]. По един парадоксален начин това твърдение е едновременно и погрешно, и вярно. Погрешно е, понеже името „Света София" определено е рядко срещано и резервирано за централния столичен храм и/или митрополитската църква. Всички, известни от средновековието църкви с име „Света София" са били митрополитски и съборни храмове, издигнати последователно в най-значимите градове на Империята: в столицата Константинопол (4 в.); в Солун – вторият град на Византия и в Сердика (6 в.); през 8 век – в Беневент (като главна църква на Беневентското лангобардско херцогство); в една от последните столици на Първото българско царство – Охрид (през 9 или 10 в.); по-късно „Св. София" е наречена и Старата митрополия в Несебър[63]. През 10 или 11 век „Света София" се появява в първата руска християнска столица Киев, после и в столицата Новгород. През 13 в. „Св. София" вече има и в Трапезунд – столицата на Трапезундската империя на Великите Комнини, а през 14 век и в Мистра, където Кантакузините и Палеолозите замислят да пренесат столицата от Константинопол[64]. Същевременно твърдението е вярно, защото имена от типа не само на „Све-

---

тиниановата „Света София" и кръщаването на града на храма от българите до унищожаването му през 1443 г.) София била запалена, понеже „била изтощена от старост и незащитена от никаква техника нито по местоположение и не можела да бъде полезна без големи разноски" (цит. съч. с. 146). Определението „изтощена от старост" (vetustate iam effecta), както и фактът, че в контекста на подпалването на града била отслужена от самия крал свещена литургия в „Света София", без съмнение изразява един много силен и политически, и религиозен респект към града.

[62] Най-подробна аргументация на това мнение вж. в Сиприан Робер, цит. съч. т. 2 с. 276.

[63] В грамотите на българските царе и византийските императори от XIV в. „Света София" в Несебър, която иначе е много древна, издигната още през IV или V в. и също е реконструирана от Юстиниан, не се споменава. Най-вероятно спадането на престижа на митрополитския храм е свързано с отнемането на реликвите му (мощите на св. Теодор Стратилат, част от мощите на св. ап. Андрей и Вартоломей и др.) от венецианците към 1256/8 г., когато градът за кратко е в техни ръце. В Ново време още седем храма в Италия са наречени „Света София": два в Неапол и по един във Венеция, Корсано, Падуа, Сан Веро Милис (Ористано) и в Лендинара (Ровиго).

[64] А. Чилингиров обръща специално внимание и на „Св. София" в Двиград (дн. Хърватия), но е съмнително дали древната романска базилика, както и изграденият върху руините ѝ през XIII в. храм, са носели през Средновековието името "Св. София". Чилингиров, А. За датира-

та Троица", а и на „Преображение", „Пантократор", „Света Богородица", „Св. Архангели" („Св. Архангел Михаил" (и Гавриил) и т.н. имплицитно са съдържали смисъла на „Света София". Както убедително доказват изследванията на Присцила Хънт, идеята и иконографията на Божествената премъдрост (Света София) от пети век насетне неизменно са я свързвали и с ипостасите на Триединния бог (особено с Бог Син), и с огненото/светлото/небесното/звездното начало на Бога и на вярата, и с Богородица като избран съсъд на Богочовека, и с Ангелските йерархии, и – не на последно място – с утвърждаване на християнския свят не като паднал и достоен за осъждане, а като осенен в светлината и мъдростта на Бога, Нов, изкупен Йерусалим[65] (ил. 10, 10а, 10б). Въпреки тези високи богословски (а често и теософски) нива, отразявани от Света София обаче, изглежда в България е била наложена съвсем различна иконография на Божествената Премъдрост – тази на малкия, дванайсетгодишен Иисус, проповядващ в храма пред книжниците. Едно от най-прекрасните и всъщност доста редки средновековни изображения на тази Света София и до днес може да се види в боянската църква „Св. св. Никола и Пантелеймон" (ил. 11, 11а, 11б, 11в).

Всички изброени църкви „Света София" са забележителни, но никоя от тях не е дала името си на града, където е била издигната. Точно обратното – често градовете, макар да не са били с историята и урбанистичния вид на Сердика, са дали имената си на местните „Свети Софии" – „Охридската „Св. София", „Киевска София", „Новгородска София" и т.н. Не трябва да забравяме също, че поне що се отнася до църквата-майка – Константинополската „Света София", името ѝ се появява предимно в надписите, легендите и екфрасисите (описания на монумент). В историческите текстове далеч по-често се използват епитетите „Великата"/„Царската" църква. Не е изключено храмът да е бил наречен „Света София" чак при управлението на Юстиниан, като дотогава се е използвало названието „безсмъртната София"[66].

От приведените текстове могат да се направят няколко извода:

нето на софийската църква „Св. София", цит. съч., и За датирането на охридската църква „Св. София" и нейните стенописи, в: Чилингиров, А. Българската архитектурна школа, т. I, с. 67-198. Що се отнася до някаква хипотетична „Св. София", построена от Теодора в Улпианум (дн. Липлян), за което по-горе се спомена, досега няма данни такава църква да е съществувала.

[65] Hunt, P. „The Wisdom Iconography of Light: The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol". –Byzantino-Slavica, LXVII, 1-2, 2009, pp. 55-118. Eadem, „Confronting the End: The Interpretation of the Last Judgment in a Novgorod Wisdom Icon". –Byzantino-Slavica, LXV, 2007, pp. 275-325; Eadem, Andrei Rublev's Old Testament Trinity Icon in Cultural Context. The Trinity-Sergius Lavr in Russian History and Culture: Readings in Russian Religious Culture, vol. 3, Deacon Vladimir Tsurikov (ed.). Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press, 2006, pp. 99-122.

[66] Downey, G. „The Name of the Church of St. Sophia in Constantinople". –The Harvard Theological Review, Vol. 52, 1 (1959), pp. 37-41. Противоположно мнение – че името София е било добре познато още на Сократ Схоластик (т.е. през първата половина на 5 в.) вж. в Cameron, A. „Procopius and the Church of St. Sophia". –The Harvard Theological Review. Vol. 58, 1 (1965), pp. 161-163. Проблемът в аргументацията на Камерън е, че Сократ, на когото се позовава (Hist. Eccl. II, 16) всъщност споменава само София, без какъвто и да било епитет „Света", „Божествена" или „безсмъртна".

1) Според писаните след 14 в. чужди, но без съмнение отразили и местната традиция извори, името София става едно от названията на града от времето на Юстиниан (6 в.) или от времето, когато българите идват в града и го кръщават на църквата (според официалната дата на това събитие – 809 г.).

2) Самото име „София" като храмово название е много старо[67], но богословската му аргументация и литургичната му употреба са били минимални. Било е резервирано за църкви с най-висок ранг, но няма случай друг храм „(Света) София" (както и изобщо друг храм) да е станал епоним на града, където е издигнат.

3) Макар (поне според писанията на Вранчич) софиянците да нямали особено ясна представа за това кой „гръцки император и съпругата му?" и „кога точно?" са издигнали храма „Света София", те определено са смятали името на града си за много древно (направо за „вехто", според речника на възрожденските деятели). Следователно обичайното споменаване, че за пръв път името „София" се среща в една дубровнишка бележка от 1376 г.[68] или във Витошката грамота за Драгалевския манастир „Успение Богородично", издадена от Йоан Шишман през 1382 г.[69], изглежда не отговаря на истината. По-скоро името София, както и Триадица (варианти Тралица, Срядица, Срядъцъ) са съществували и са се употребявали паралелно поне от 10 в.[70] заедно с античните названия Сардика и Сердика, Сардикия и Сердиция. За да разберем доколко вярно е подобно предположение, трябва да довършим онова, което вече започнахме с цитирането на изследванията на С. Робер и П. Хънт, т.е. да се опитаме да изясним произхода на единственото име на Сердика, сочено изрично от всички чужди автори (без Цезар Бароний[71]) като местно название – Тралица/Триадица.

Триадица, Тралица, Ат.Ралиса

Тук все пак може би е най-добре да се започне с коментар на няколко широко цитирани в научната и популярната литература предположения, чиято изходна точка е убедеността в гръцкия произход на името:

1) Триадица значи Три води (от гръцкото τρια υδορ). Това обяснение

[67] По въпроса колко старо наистина може би е било името/понятието София, вж. King, J. K., „Cosmic Semiophysics in Ancient Architectural Vision: The Mountain Temples at Deir el Bahari, the Dead Sea Temple Scroll, and the Hagia Sophia". –International Journal of the Humanities, vol. 6, No 4. pp.17-26. (по-специално с. 20-23)

[68] Чолева-Димитрова, А. цит. съч. с. 169. Обикновено дубровнишката бележка се пренебрегва и се цитира само Витошката грамота.

[69] Оригиналният текст на Витошката грамота и коментар около откриването и публикуването ѝ вж. в Иванов, Й. Български старини из Македония, фототипно издание София, 1970, с. 600, сл.

[70] Във всеки случай, в началото на 11 в., в Грамотата на Василий II от 1019 г. епископът на Триадица е изрично пояснен като епископ на Средец и София. Грамота от 1019 г. В: Иванов, Й. Български старини из Македония, с. 533.

[71] Caesaris Baronii Annales Ecclesiastici, t. IV, 318-359. Parisii, 1865, p. 428. Всъщност и Бароний не казва, че името е турско, а че се е наложило след падането на града под турска власт "mutato nomine, dictam esse Triaditze".

очевидно приближава средновековна Триадица до античната Сегестика, която се е намирала на три реки. Но, както беше уточнено, в Страбоновия текст става дума за три плавателни реки, каквито около София не е известно да са съществували. Следователно евристичният ресурс на подобна етимология трябва да се търси в две други посоки: Названието „Триадица" (три води/реки) се е употребявало в коментирания по-горе, широк смисъл на стратегия Сардикия/Средецка област. Тогава името наистина отразява съвсем точно обхвата на региона, ограден от реките Искър, Морава и Струма. Може да се предложи и друго четене: името Три води не е обозначавало широкия хинтерланд на Сердика, а само местността в западната част на града, която по-късно турците ще назоват Ючбунар (Три кладенци). С други думи, не е изключено да сме изправени пред доста изкривено предаване на името, но този път не от филологическа, а от чисто топографска гледна точка: названието на цяла област – в първия случай, или на едно предградие – във втория случай – да е било схванато и предадено като име на самия град.

2) Триадица е изкривен прочит на Три лица – (Св.)Троица. Това име е доста близко по звучене до западния прочит Листриц и Листрица, както понякога Средец се среща в латинските извори. Съответно Триадица отразява ромейския прочит на „Три-личностен", „триединен" и „трижди свят" (Бог) – от гръцкото τρια αγια. Само по себе си и това твърдение, както и предходното, има вероятно филологически, но не и исторически основания, ако се доверим на упоритото и неизменно подчертаване и във византийските, и в западните извори уточнение: името Триадица не е „гръцко", а българско. Въпреки всичко тази теза за названието на града също притежава евристичен потенциал, на който беше обърнато внимание при коментара на името София: колкото и необичайно за модерния човек да звучи подобно твърдение, в определен богословски контекст София и Триадица (Триединен Бог) са синоними: Иисус Христос е Божествената Премъдрост, действаща след Петдесетница в света чрез Светия Дух.

3) Към цитираните мнения може да се добави още една, трета хипотеза, която макар да се избягва в академичната литература, има не по-малки филологически основания от първите две: името Триадица всъщност е най-древното тракийско название и има съвсем семпло, и абсолютно утилитарно-светско значение – три-кули/крепости (от tria – три и diza– крепост)[72]. Подобна етимология би могла да се подкрепи от някои сердикийски монетни емисии, появили се при управлението на Диоклетиан, на които фигурира увенчана с три кули крепост (ил. 12). Не трябва обаче да се забравя, че подобен нумизматичен символ не е бил свързан със специфичната архитектура, градоустройство или отбранителна система на дадено селище, а с неговата столична или квази столична функция. Въпросната функция от нейна страна е произтичала от временното пребиваване на императора

[72] За топонимите, свързани с „диза" вж. Георгиев, Вл. Траките и техният език. София, 1977, с. 189. Не е изключено етимологията да е свързана и с „три пътя", акцентирайки на средищното положение на Сердика и стратегическото ѝ разположение на Диагоналния път.

в селището – обстоятелство, което обяснява и защо точно този тип монети са т.нар. „свещена монета" (обозначавано с SM). Факт е, че по времето на Диоклетиан и на Галерий абсолютно същата крепост, увенчана с три кули, се появява върху монетите и на други имперски столици – на самия Рим, на Солун, на Никомидия и на Антиохия.

Доколкото изворите позволяват да се уточни, Лъв Дякон е първият автор, който споменава местното, „скитско" име на Сардика – Тралица. „Тралица-та" на Лъв Дякон е отъждествявана без мотиви и без коментар в модерните изследвания с „новото, гръцко название Триадица". Доколко чуждо е било името Триадица (както и Тралица) на „гърците" свидетелства например Мавро Орбини, според когото името на града (София) било Средика (Средица, Средец), „който гърците неправилно наричат Сардика"[73]. Факт е, че „гърците" неизменно ще наричат града „Сардика", дори когато са намерили за нужно да отбележат – никога повече от веднъж, че Сардика се нарича от местните и Триадица. Тази, станала вече изглежда по-привична за ромейския слух форма, от 11 в. започва да замества във византийските извори „Тралица"-та от 10 в. Арабските пътешественици, обаче, изглежда не се повлияват от византийската мода и предават името Тралица като At. Ralitsa[74].

Шестстотин години след Лъв Дякон в бележките върху една своя карта, вече спомената по друг повод Винченцо Коронели твърди почти същото: Триадица е българското име на града, наричан от останалите народи София (вж. ил. 2.7). Тук срещу евентуалното възражение, че едно по-ново, „славянско" име не може да се сочи като съвременно на едно древно „елинско или римско" име, веднага трябва да се припомни принципната неяснота относно кои градски имена, топоними, хидроними и т.н. на Балканите са били „древните" и кои „по-новите". Във всеки случай един класически византийски писател като Йоан Зонара намира за коректно както да поясни, че Сардика и Триадица са един и същи град, без да йерархизира времево и езиково появата на имената му, така и да напише например, че „река Аксиос *някога* се е наричала Вардар" (курсивът мой, В.В.). Що се отнася конкретно до имената Сардика и Тралица у Лъв Дякон, текстът не позволява да се уточни дали „обичайното скитско", или познатото му „ромейско" име според автора е по-старо[75]. Във всеки случай, ако Лъв Дякон се е замислял над този въпрос, е щял да стигне до извода, че „скитското име" Тралица сигурно е със същия, много древен произход, като известния малоазийски Тралес (дн. Айдън). Както беше споменато, името Триадица не се свързва с племето трали като възможен епоним. Това е резултат най-вече от обстоятелството, че изобщо

[73] Мавро Орбини. Книга историография. Московского публичного и Румянцовскаго музеевь, N 49, 1722, с. 310. Бълг. прев. вж. в Мавро Орбини. Кралството на славяните. В: Тъпкова-Заимова, В., „Българи родом", с. 149-176 (конкретно за цитата с. 149).

[74] Muhammad ibn Muhammad al-Idrisi. La Première Géographie de l'Occident. Paris, Flammarion, 1998, p. 443.

не се обръща внимание на ортографията на името на града в Лъв Дякон. По същата причина – понеже у нас се говори за Сердика, с абсолютно пренебрежение към неизменното византийско, а и средновековно латинско изписване на името като Сардика – няма сериозен опит да се потърси възможната връзка между илирийската Сардика, лидийския Сарди и остров Сардиния[76]. Без да се задълбочавам тук над проблема ще отбележа само следното: ако бихме могли да допуснем, че св. Терапонт Сардикийски (3 в.) и св. Терапонт Сердикийски (16 в.) са различни личности, макар и отъждествени в софийската културна памет[77], то по-голямата част от споменаванията на значими сардикийски събития и фигури определено не са се отнасяли за лидийския, а за илирийския град, макар впоследствие да са свързани със Сарди, а не със Сардика. Що се отнася до етимологията трали-Тралица, тя е повече от възможна. Според Страбон лидийският град Трал, близо до който самият той е роден, „бил основан от аргивяните (които са пеласги) и от един тракийски народ, наричан трали, откъдето идва и названието му"[78]. Отново според данните на античните географи, тралите населявали земите до трерите, т.е. земите, разположени в непосредствена близост до бъдещата Сердика[79]. Понеже не е изключено трали да е идентично с надплеменния етноним „траки", срещащ се още у Омир, не само Тралес, а и Тралица би могло да означава „град на траките". Проблемът е, че траките са имали много градове и за извеждането на точно тези като „тракийски" би трябвало да има сериозни основания. Ако за малоазийския Тралес названието „тракийски" е обяснимо с опит да се съхрани идентичността на местните, преселили се тук от Балканите траки спрямо околните народи, за илирийската Тралица подобно тълкуване е невъзможно. С други думи и тук, както при етимологията Серди/Средяни – Средец/Среда, коментарът опира отново до въпроса: какво е

[75] Можем да се натъкнем на някои изолирани и неубедителни намеци, че оригиналните топоними, ороними и хидроними са елински, а съвременните (на авторите, т.е. от началото на 12 и началото на 13 в.) – са „варварски" нововъведения, само у „византийски патриоти" като Никита Хониат и Анна Комнина. Първият споменава (само веднъж), че Сардика сега се нарича Триадица (което може да се изтълкува в смисъл, че е по-ново име), а Анна Комнина наивно твърди, че Аксиос бил прекръстен на Вардар по нейно време, в памет на византийския военачалник Варда, който отбил водите на реката.

[76] Изключение прави опитът на Димитрина Митова-Джонова да направи връзка между древните култури край Сардика и в Сардиния. Митова-Джонова, Д. Мегалитен храм-кладенец при с. Гърло, Пернишки окръг. С 1984; Djonova D. M. Elementi architettonici proto sardi nella penisola balcanica, in Atti del III Convegno di studi. Un millennio di relazioni fra la Sardegna e i Paesi del Mediterraneo, Selargius 1987, Cagliari, pp. 587-596; Италианския вариант на интерпретация вж. в Rassu, M. I pozzi sacri in Sardegna e in Bulgaria, dopo tremila anni un collegamento da spiegare. http://www.ingegneri-ca.net/informazione/101/info101-f.html

[77] Вж. по въпроса статията на Венцислав Каравълчев на сайта http://www.pravoslavieto.com/life/05.27_sv_Terapont_serdijski.htm

[78] Strabon, XIV. I. 42.

[79] Срв. Бонев, Ч. Праславянските племена, Ч. III, с. 61.

правило този град различен от другите? Отговор не е невъзможно да бъде намерен, но търсенето му надхвърля целта да се представят разнообразните имена, прозвища и „титли" на Сердика. Ето защо тук ще завърша с опит за разшифроване на още едно име на града, което е било едновременно и много популярно и, изглежда, напълно непонятно в средата, в което е функционирало.

Хестернит, Стерниз(т) и сердикийските дукове на Запада

В критичните издания на някои латински автори от 12-14 в. като Албер (Алберик) от Аахен[80], Одон от Дой и Жан (Джон) от Мандевил, при споменаването на Стерниц/Стернис/Стернит (Sternitz/Sternis, Sternit) често се среща бележката „т.е. Хестернит"[81], а за самия Хестернит (Hesternit) се дава лаконично обяснение – „дн. София"[82]. За разлика от другите названия, това име на София почти със сигурност отразява на първо място статута на града по време на византийското владичество (1018-1185) и познаването на византийската административна система от тази епоха е ключово за разбирането му. Във всеки случай споменаването на „роднината на императора Мануил" (Комнин) като Dux Hesternensis веднага поставя нащрек всеки, поне повърхностно запознат било с византийската административна практика, било с латинския език: тази титла на софийския управител определено не го представя като владетел на даден град (Хестернит), а като овластен с правомощия в дадена част на Империята – Западната, звучаща на гръцки като „Хесперия"[83]. Тук, без да се задълбочавам над проблема ще спомена само следното: едно малко по-внимателно вглеждане в ролята и в съдбата на Сердикийските дукове на Запада разкрива една устойчива тенденция: всички Дукове на Запада са били не само близки роднини на византийския император, а и потенциални или актуални бъдещи императори. Така константинополският престол ще бъде зает последователно от бившите сердикийски дукове Роман IV Диоген и Никифор III Вотаниат. На свой ред Мануил I Комнин, известен в българската история най-вече с изцеляването му в Сердика от мощите на св. Йоан Рилски, е издигнат на престола от войската вместо по-стария му брат – севастократор Йоан Комнин, дукът на Сердика. По-късно, вече след връщането ѝ в рамките на България (кр. на 12 в.) Сердика ще стане резиденция на българския севастократор (по византийски маниер – втората фигура в Империята, обикновено брат или много близък роднина на владетеля). Уточняването доколко и докога тази роля на Сердика се запазва тепърва предстои. Едно добро начало в това направление би било цялостно декодиране на идеологическите послания и историческите алюзии, запазени във великолепните Боянски фрески от времето на севасто-

[80] Albericus Aquensis, Historia Hierosolymitanae expeditionis, I. 7, 14, 15.
[81] Mandevill, John, Sir. British Library. Manuscript. Egerton 1982. I. 11. (5).
[82] Odon de Deuil De Profectione Ludovici VII in Orientem, 44 „Dux quoque Hesternensis, cognatus (Manuelis) imperatoris".
[83] Вж. подр. Вачкова, В. Белите полета в българската културна памет, с. 283-285.

кратор Калоян[84]. Конкретно що се отнася до паметта за Сердика, наложена чрез функциите ѝ на седалище на Дука на Запада, в една или друга степен степен тя е затвърдила схващането на града като „намиращ се на Запад", а оттам и на събитията, свързани с него (например Сердикийския събор) като „западни".

Названията на София в западните извори биха могли да се интерпретират и в контекста на имената на другите градове по Диагоналния път от Белград до Константинопол. И в тримата цитирани автори те са предадени не много по-точно от името на София: Nit/Ny – Ниш, Phinopolis/Affynpane/ Apinopolis – Филипопол/Пловдив, Hidropole/Bradrenople – Адрианопол/Одрин. Конкретно за сведенията на сър Джон можем да сме сигурни, че що се отнася до имената на балканските градове, в т.ч. на византийската столица, те са меко казано „дочути". Факт е, че името на Константинопол е изписано точно (Constantynople), но заедно с него се споменава като посетено и „друго място, наречено Bethsamaron, т.е. Византион. Точно в някои издания на Мендевил обаче се появява и едно „объркване", което отразява не актуалното незнание, а поизбледнялата памет за древното състояние на нещата. Така София е отбелязана не като град, разположен след Ниш и преди Пловдив, а като град, на границата на папските владения: *„Sternes ad fines Papae"*[85]. Това е една памет, която е тясно свързана с времето на Сердикийския събор и изобщо със схващането на Сердика като разположена на границата „между гърците и латините", за която подробно говорихме по-горе.

При така очертаната картина около имената на Сердика е съвсем естествено защо по-късно възниква проблем при идентификацията както на мястото на Събора, така и на редица други събития, едни от които са се случили в Сардика, други в Сердика, трети в Стерниз, четвърти в Тралица, пети в София и т.н. Но през четвърти век подобен проблем не е съществувал. Тогава всички са знаели един „блестящ и благороден град Сердика" (както го описва Амиан Марцелин), а централните аргументи съборът да се проведе в Сердика са били същите, които са при свикването на Първия и на останалите шест Вселенски събора: 1) Градът трябва да има силна църква, чиито членове да са с нужната богословска ориентация. 2) Градът трябва да е с подходяща инфраструктура, която предполага престоя за около година и половина на около 500-700 висши християнски дейци (прелати със свитите им, които в най-скромния случай са от по един-двама човека). На второто условие, което е тясно свързано с въпроса къде в Сердика е заседавал Съ-

[84] Вж. най-новите проучвания по въпроса в статиите на Pirivatric, S. The Boyana Church Portraits. A Contribution to the Prosopography of Sebastocrator Kaloyan. В: Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа. Съст. Б. Пенкова. София, 2011, с. 16-39; Popovic, B. Costume and Insignia and Rulers Depicted in Boyana Church. Пак там, с. 215-237; Златков, М. Бояна през Средновековието – състояние и проблеми на проучванията. Пак там, с 56-68.

[85] The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes (1907–21). Vol. II. The End of the Middle Ages. III. The Beginnings of English Prose. § 8. Mandeville Manuscripts.

борът, специално внимание ще бъде обърнато в следващата глава. Тук предстои да бъдат представени авторитетът и статутът на Сердикийската църква, които са били не основен критерий, но със сигурност – предварително условие и силен аргумент нейният град да бъде определен за седалище на Втория вселенски събор.

3.3. *Сердикийската църква до Втория вселенски събор*

За всички локални църковни предания е обичайно първите местни църковни прелати да са и сред първите канонизирани светци, ползващи се с особена почит. Също толкова обичайно е тези „първи предстоятели" постепенно да се изнасят назад във времето, достигайки по възможност до т. нар. епоха на апостолите и мъчениците. Съответно листът на местните светци започва с апостолите и техните ученици, с мъченици от 2 и 3 в. или поне с епископи, участвали в Никейския и Сердикийския събор. Римската църква, която към средата на 5 в. е обявена за основана от св. апостол Петър, не прави изключение. Не е изключение и Константинополската църква, смятана от 10 в. за създадена от св. апостол Андрей Първозвани. Изключение е историята на Сердикийската църква и по-точно – днешната памет за нейното начало. Звучи невероятно, но е факт: според съвременния официален църковен разказ Сердика, където през 4 в. е обявен Едиктът на толерантността и е заседавал Вторият вселенски събор, в най-малко шестнайсетвековното си минало се е отличила само с… девет местни светци. И всички те са от времето на османското владичество, като за „най-древен" се сочи св. Георги Софийски Стари, загинал през 1437 г. В началото на третото хилядолетие от Христовата ера тази шокираща статистика е увековечена в Софийската духовна семинария със специална икона „Събор на всички софийски светци". Картината е смекчена единствено с „компромисното" включване на фон от други български светци и на св. Йоан Рилски и св. княз Борис-Кръстител (ил. 13). Тази статистика може да е вярна само дотолкова, доколкото е възможно сред светците на София селективно да се включат част от светците на Средец (начело с великия св. Йоан, „светилник Средецки", пожелал мощите му да почиват в неговото „Средечко отечество") и механично да се отделят светците на Сердикийската църква от тези на Софийската. Подобно деление, макар очевидно да се прави, е недопустимо както от църковна, така и от стриктно историческа гледна точка[86]. От църковна гледна точка всички списъци на Софийските епископи започват най-малко с епископ Протоген,

[86] Същевременно „Съборите на всички (локални/национални) светци" на даден град или държава стават особено модни през 20 в. Така Светият Синод на БПЦ през 1954 г. обявява втората неделя след Петдесетница за Неделя на всички български светци, последвано от създаване на иконографски тип : Събор на всички български светци. Най-известните подобни изображения са тези на Владимир Аврамов и Йордан Христов в храма „Събор на вси бъл-

който е участвал в Никейския събор през 325 г. и е бил участник (и домакин) на Сердикийския събор от 343 г. Така през 12 в. списъкът на българските архиепископи (известен като „Парижки" или „Дюканжов") започва със Сердикийския епископ Протоген и продължава с епископ Методий:

Протоген, архиепископ на Сердика, чрез когото светите отци възразили на философа, който хулил Светия дух, както може да се види в дневниците на самия първи събор.

Методий, рожден брат на самия Кирил философа, ръкоположен за архиепископ на Морава Панонска от папа Николай, който бил след Адриан в Рим.

Горазд, ръкоположен от Методий, а после изгонен от духоборците.

Климент, като станал епископ на Тивериопол или Велика, сетне бил натоварен от Борис, цар на българите, да надзирава третия дял на българското царство, т.е. от Солун до Йерихо и Канина или [и] Тасипият.

Дамян [свидетелствал] в Доростол, сега [наричан] Дристра. При него България бе почетена за автокефална. Той, по заповед на император Роман Лакапин, бил провъзгласен за патриарх от императорския съвет, а после бил свален от Йоан Цимисхи.

Герман, наричан Гаврил, [свидетелствал] във Воден и Преспа.

Филип [свидетелствал] в Лихнида, в древността наричана Сасарипа, а сега Ахрида.

Йоан и той [свидетелствал] в Ахрида. Той бил от Дебър, от село Агноандики, игумен на тогавашния манастир „Света Богородица".

Лъв, пръв от ромеите, [бивш] хартофилакс на Великата църква в Цариград. Той съградил долната църква [в Охрид] на името на светата Божия премъдрост [Св. София].

Теодул, [бивш] игумен на „Свети Мокий". Той съградил горната голяма църква [в Охрид] с помощта на Йоан, [син] на Анчо.

Йоан Лампийски, монах от Олимпийската планина (в Мала Азия).

Янис Аин, [бивш] игумен на Арицийския манастир.

Теофилакт, родом от Еврип, ритор [проповедник] и дякон на Великата църква [„Св. София" в Константинопол].

гарски светии" в мемориалния комплекс „Васил Левски" в Карлово и на Пенка Гайдарова в Софийската духовна семинария. Без съмнение както самото честване, така и иконографията в случая са силно повлияни от традицията в честването на отците на Вселенските събори, за която ще стане дума по-нататък.

Лъв Мунг [Немият], от еврейски произход, бил по-рано, както и неговите деди, мисионер у езичниците.

Михаил, по прозвище Максим, скопец, бил остиарий [дверник] между патриаршеските чиновници и дякон на Великата църква.

Йоан, монах Комнин, като светско лице Ариан, всечестен севаст и син на приснопаметния деспот, всечестнейшия пръв севастократор кир Исак Комнин, който в божествен и монашески образ бе преименуван Йоан, брат на император Алексий Комнин и син на приснопаметната госпожа, всечестнейшата първа севастократорка кира Ирина, в божествен и ангелски образ преименувана Ксения, дъщеря на всеблагороднейшия властодържец на цяла Алания и първа братовчедка на господарката кира Мария Аланска, бивша съпруга на император кир Михаил Дука и [сетне] на император кир Никифор Вотаниат.[87]

Както би могло да се очаква, в „Дюканжовия списък" по византийски маниер точните дати не се посочват, в резултат на което е налице един кратък, но звучащ относително убедително „списък на българските архиепископи". Ако обаче впишем срещу имената на светите отци времето на техните епископати веднага ще се натъкнем на един пореден, огромен парадокс: между „първия" епископ Протоген (най-общо първата половина на 4 в.) и втория епископ – Методий (най-общо втората половина на 9 в.) има около пет века прекъсване. Разбира се, този петвековен хиатус лесно би могъл да бъде запълнен с имената на останалите Сердикийски епископи, за които ще стане дума след малко. Тези епископи, обаче, не се вписват в никой от източноправославните списъци. За сметка на това почти всички Сердикийски епископи фигурират в римокатолическите списъци. Точно такава е например картината, представена през 19 в. от Даниел Фарлати, който проследява софийските епископи от Протоген до негово време. Вярно, че тук около петвековният хиатус между Протоген и Методий липсва, но изричното споменаване на времето на епископатите откроява два нови хиатуса: първият между Климент (1 в.) и Протоген (4 в.) и вторият от Феликс (кр. на 6 в.) до Петър (1600 г.)[88]. Не е трудно да се досетим, че тези „празнини" в списъците се дължат на изкуственото отделяне на „православните" от „католическите"

[87] Списък на българските архиепископи (Парижки ръкопис). В: Иванов, Й. Български старини из Македония, с. 565.

[88] Farlatus, D. Illyricum sacrum. Vol. 8, Ecclesia Scopiensis, Sardicensis, Marcianopolitana, Achridensis et Ternobensis cum earum suffraganeis. Venetiis, ed.S. Coletus, 1819, p. XII; p. 65. Тази многотомна история е дело на Даниел Фарлатус, като интересуващият ни, последен том, е подписан от Яков Колетус (т. 9 съдържа само корекции и добавки на Колетус). Тук списъкът на софийските епископи започва със св. Климент (преди. 77-78) и св. Протоген (316 г. с уточнение, че за времето между двамата няма сведения) и проследява само архиереите, приемани за римокатолически, в резултат на което между Феликс (595 г.) и Петър I (1600 г.) има десетвековен хиатус (от 595 до 1600 г.). Срв. Farlatus, D. Illyricum sacrum. Vol. 1, ed. S. Coletus, Venetiis, 1751, c. 257, сл.

епископи – разделяне, което най-малко до Голямата схизма от 1054 г. е логически абсурд. Факт е, че далеч не само „католическите" писатели от 17-19 в. като Петър Богдан[89] и Даниел Фарлати, а и „православните" им колеги от 4-7 в. като Доротей Тирски и анонимният съставител на Пасхалната хроника[90], единодушно посочват св. апостол Климент като епископ на Сердикийската църква. Факт е също, че в по-късните „православни" списъци по чисто конюнктурни съображения се изпуска не само св. Климент, а и наследниците на Протоген, много добре известни от актовете на следващите Вселенски събори: Юлиян, Зосим, Домнио, Василиск и Феликс. Предшественикът на Феликс – Леонтий, не се споменава и в западната традиция, но е засвидетелстван в археологически надпис. Флорентий, предшественикът на Зосим, също не се споменава, но категорично присъства в най-древните записи на Халкидонския събор.

От историческа гледна точка списъкът на най-ранните Сердикийски светци – т.е. светци, пряко свързани с живота на Сердикийската църква, а не само силно почитани (или поне запомнени!) от нея, изглежда по следния начин:

Св. Климент Сердикийски (и Римски)

Св. Потитий Сердикийски (евентуално и св. св. Флор и Лавър Улпиански)

Св. Мелитон Сердикийски

Св. Терапон(тий) Сердикийски

Св. Протоген Сердикийски

Св. св. Елена и Константин

Този списък отчасти дублира началото на списъка на Сердикийските епископи през разглеждания период:

Св. ап. Климент – преди 92 г.

Св. Мелитон – ок. 180 г.

Св. Терапонтий – ок 259 г.

Св. Протоген – ок. 316 – ок. 351 г.

Нортасий – ок. 359 г.

Боносий – последната четвърт на 4 в.

Юлиян – ок. 431 г.

Флоренций, Зосим – нач. – ср. 5 в.

[89] Петър Богдан Бакшев. Цит. съч., с. 150, сл

[90] Chronicon paschalae, vol. II, p. 128. CSHB, Bonn, 1832 // PG, t. 92, col. 1065.

(евентуално засвидетелстваният в археологически надпис от Сердика епископ Теупрепиус, кр. на 5 – нач. на 6 в., може да е идентичен с Теофил);

Домнио (Теофил, Богомил) – първата половина на 6 в.

Василиск – ср. на 6 в.

Леонтий – 70-те години на 6 в.

Феликс – кр. на 6 в.[91]

Сердикийските епископи от епохата на Вселенските събори ще бъдат тема на отделен анализ, центриран около тяхното отношение към желателните, възможните и недопустимите начини на развитие и прилагане на съборното движение в света на победилото Християнство. На свой ред св. св. Константин и Елена са персонажи, неразривно свързани с урбанистичното развитие и градската памет на Сердика и на тях ще се спрем в следващата глава. В тази глава ще бъдат представени само особено емблематичните Сердикийски светци до времето на св. Протоген. Впрочем да се уточни биографията на църковните дейци от първите векове на Християнската ера е далеч по-трудно, отколкото да се реконструират делата на големите политически фигури. Основният проблем е, че изследването разчита почти изключително на житийни и омилетични писания и свързаните с тях традиции. И понеже спекулациите в подобна ситуация са твърде възможни, тук ще бъдат представени само онези фигури, за които от една страна има запазени достатъчно авторитетни исторически свидетелства, а от друга страна съществува дълготрайна традиция в почитането им.

Св. Климент, папа и мъченик – основателят на Сердикийската църква

Без съмнение за съвременния човек св. Климент Римски би могъл да бъде свързан с българските земи само доколкото мощите му са били открити и пренесени в Рим през 9 в. от св. Константин-Кирил Философ, един най-почитаните в България светци. Вероятно на него е кръстен и един от най-забележителните дейци на средновековната българска култура – св. Климент Охридски, неслучайно честван заедно с Климент Римски – на 25 ноември. Без да се задълбочавам над проблема само ще обърна внимание, че за модерната българска историография и вторият български епископ от „Дюканжовия списък" – св. Методий, е почитан не по средновековен маниер, т.е. – като български епископ, а като по-възрастен брат на св. Кирил, съдействал за създаването и разпространението на славянската азбука. Факт е, че у нас няма паметник, посветен само на Методий, камо ли на Методий в амплоато му на назначен от Рим архиерей. Но това, че у нас такъв паметник няма не означава, че много други „славянски" народи без никакво колебание честват Методий едновременно и като брат на Кирил, съ-създател

[91] Този списъкът на „Софийските" прелати (без Нортасий и Флоренций) е официален в Римската църква най-малко до 19 в. Вж. напр. Farlatus, D. Illyricum sacrum. t. 8, p. XII, p. 65, sq.

на славянската писменост, и отделно, като епископ, назначен от Папството (ил. 14, 14 а). По същия начин св. Климент в България се почита като Кирило-Методиев ученик, обучил на свой ред „3000 ученици", но не и като четвърти български епископ, като какъвто фигурира в цитирания византийски списък от 12 век.

Що се отнася до св. Методиевия предшественик св. Климент, той се споменава само като част от хазарския сюжет в биографията на св. Константин-Кирил Философ. През 17 в. обаче Петър Богдан Бакшев убедено твърди: „Но над всичко според мен се слави тази църква с това, че е имала основател, какъвто бе Свети Климент (Римски) – папа и мъченик". Аргументът, че един римокатолически епископ на София (какъвто е Бакшев) има много мотиви да вижда Сердикийската църква като апостолска и изконно свързана с Римската е възможен, но се опровергава от изворите, които цитира самият автор: „И че е било така – продължава Бакшев – разказва Петър от Наталия, венецианец, епископ на Еквилина. …Същото поддържа в Източната църква; видях със собствените си очи (една книга) на кирилица, отпечатана в Русия, в разделянето на апостолите и в техния календар в деня на Свети Климент. Разполагам и с една ръкописна пергаментна книга, съдържаща писмата на Свети Павел, която е отпреди 400 години, също с кирилски букви. В началото се касае за 12-те апостоли, след това за 72-та (им) ученици; преписван по същия начин, както са в книгата думите на Доротей, епископ на Тир: ...Климент, когото апостолът споменава, като казва: и с Климент, и с другите мои помощници, той първи от човеците повярва в Христа, в Сердика бе епископ."[92]

Във факта, че най-ранният цитиран от Бакшев авторитет – св. Доротей, епископът на Тир, е познавал добре балканския регион можем да не се съмняваме. Св. Доротей загива мъченически при управлението на Юлиян Апостат през 361 г. в „Удския град в Долна Мизия" (Одесос, дн. Варна, вж. ил. 15). Не можем да се съмняваме и че списъкът на апостолските църкви (които според преданието са 72), съставен от св. Доротей, е бил много популярен и цитиран през Средновековието. Този списък дума по дума е поместен в Пасхалната хроника – един от най-важните църковно-исторически документи, съставен през 7 в. в Константинопол. Горе-долу в духа и по логиката на Петър Богдан Бакшев, в „Пасхалната хроника" съборът в Сердика се отбелязва като Вселенски, а причината за престижа на Сердикийската църква се търси както в тогавашния епископ Протоген, така и в знаменития му предшественик – апостол Климент.[93]

Очевидно тук въпросът не е дали според ранната църковна традиция св. Климент е бил епископ на Сердика преди да стане епископ на Рим (към 88 или 92 г.). Поне според данните на изворите този въпрос би могъл да бъде само реторичен. Въпросът не е и дали св. Климент наистина е бил

[92] Петър Богдан Бакшев. Български историк и политик от XVII в., с. 151, сл.

[93] Chronicon paschalae, PG, t. 92, col. 1065.

основател на Сердикийската църква – питане, което след двайсет века дистанция във времето звучи доста наивно. Истинският въпрос е кога и как тази традиция за основаването на Сердикийската църква от св. Климент е била променена и впоследствие забравена. Отговорът на този въпрос се намира отчасти отново в първите векове на Християнската ера. Житието на св. Климент е толкова, ако мога така да се изразя – романизирано, че в продължителното „загубване" на светеца, преди да заеме Римската катедра, може да се вмести абсолютно всеки разказ. На практика единственото сигурно нещо в житието му е заточението в Херсон (откъдето ще дойде и Корсунската легенда, превърнала св. Климент в първия небесен покровител на Русия). Следващият устойчив елемент са чудесата, свързани с откриването на мощите му, тържествата, съпътствали пренасянето на част от тях в Рим, и разцветът на култа му в целия християнски свят през 11 и 12 в. (вж. ил. 16, 16а, 16б, 16в). За неяснотите в св. Климентова биография обаче по-важно от многогодишното му „загубване" е, че св. Иполит Римски още през трети век намира за уместно да редактира „Сардика" от списъка на св. Доротей на „Сардиния". Причината за тази редакция е лесно обяснима – св. Иполит умира през 235 г. на о-в Сардиния, където е заточен от император Максимин Трак. В края на 17 в. на свой ред св. Димитрий Ростовски „прочита" първата катедра на св. Климент като „Сардийска", по аналогия вероятно на Сардийската църква от св. Йоановото „Откровение" и налага определянето му като епископ на малоазийския град Сарди. Така един свят авторитет – този на Димитрий Ростовски, без труд изличава други два, много по-древни и не по-малко свети авторитети – на св. Доротей и св. Иполит. Все пак остават не само съчиненията на старите авторитети, а и фактът, че сред многото творби, приписвани на св. Климент Римски, най-важните (като „Посланията до Коринтяни"[94]) са свързани не с делата на азиатската Сардийска или островната Сардинска църква, а с църквата на Балканите. Свързани са несъмнено и с ролята на Римския епископ, издигането на чийто каноничен статут, както ще видим, става тъкмо на събора в Сердика.

Логиката, че в текстовете е по-естествено да става дума не за европейския град Сардика, а за азиатския библейски град Сарди, впоследствие се прилага (предимно от православните автори) при „прочита" на катедрите на св. Мелитон и св. Терапонт. Преди да преминем към тях хронологическата последователност, а и целта на изследването, изискват да спомена първия християнски мъченик, за когото изрично се е подчертавало не само, че е бил в Сердика, а че е бил родом от Сердика – св. Потит(ий) Сердикийски. Неговата биография, както и тази на св. Климент Римски, е изключително важна за темата ни. Ако за първия се смята, че е ръкоположен лично от ап. Петър, т.е. очертава времевите граници на Сердикийската църква, то мощите на втория се почитат изключително в южна Италия, т.е. очертават географския

[94] „Две послания до коринтяните", Св. Климент Римски. Билингва. Прев. Д. Димитров. Синодално издателство, София, 2011.

обхват на Сердикийската църква около век и половина преди Протоген Сердикийски да се подпише на Първия вселенски събор от името на местните епископи.

Св. Потит Сердикийски – юношата мъченик

Според всички ранни (ил. 17), а и според повечето по-късни версии на житието му, св. Потит е роден към 137-145 г. в Сердика, в Дакия. Последното уточнение при някои по-неосведомени (всъщност доста неосведомени) модерни автори, води до отнасянето на св. Потит към „румънските светци". В редки случаи се задейства механизмът „Сардика" да се чете „Сардиния", но той не звучи особено убедително, понеже Сардикийския и дакийски произход на светеца се изтъква до днес от вярващите в най-големите центрове на Потитовия култ – Пулийските градове Асколи Сатриано и Трикарико, заедно с комуните Сан Потито Санитико и сан Потито Ултра, също в южна Италия (ил. 18, 19, 20, 21). На самия остров Сардиния светецът е известен като сан Потито Санитико или Трикарико. Освен това тамошният Сан Потитус не е бил толкова младеж, вършещ чудеса в римските мегаполиси, колкото отшелник, живял с дивите животни, на когото, съвместно с арх. Михаил, е посветена планината Гаргано. Сардинската връзка се изтъква единствено в популярната литература и в късно зародилия се, под пряко римско влияние, неаполски култ[95]. Наличните извори не дават достатъчни основания да се каже до каква степен този късен култ е бил повлиян от много популярната биография на св. Патрик (ок. 387-ок.492), чийто дядо, според житието му, е бил дякон и се е казвал също Потит, баща на Калп(о)урний.

Фактът, че в днешна София култ към св. Потит не само че няма, а и никой не подозира за съществуването на разглеждания „католически" мъченик, не означава, че култът не е бил разпространен през Средновековието. Последното се доказва от обстоятелството, че дори в средата на 15 в. знаменитият хуманист Леон Батиста Алберти няма да се съблазни да свърже вълнуващия разказ за св. Потит с родната му италианска традиция, а ще изтъкне изрично връзката на мъченика както с баща му, (екс)езичника сердикиец Илия, така и с влиянието на „немалочислената по това време християнска община в Сердика"[96] (22, 22а, 22б). Ето защо никой сериозен съвременен из-

[95] Що се отнася до култа в Пиза, той е пряко свързан със сардинското влияние, поради което св. Потит Сардикийски се чества през януари (13/14), заедно със св. Ефизий (15). Св. Ефизий, понякога също е наричан Сардикийски, но в повечето случаи се споменава, че е от Елия, идентифицирана с Антиохия (макар да е по-логично да е Йерусалим); загива мъченически при Диоклетиан, в началото на Великото гонение през 303 г. и днес е най-почитаният светец на Каляри, честван на 1 май.

[96] Leon Battista Alberti, Opuscoli morali di Leon Batista Alberti gentil'huomo firentino: ne' quali si contengono molti ammaestramenti necessarij al viver de l'Huomo, cosi posto in dignità, come private, Ytadotti parte corretti. Cosimo Bartoli, Venetia, 1568, pp. 185-196 (по-специално с. 185). // Leon Battista Alberti, Opuscoli inediti di Leon Batista Alberti : Musca, Vita S. Potiti. Ed. Cecil Grayson, Firenze, 1954. Друг е въпросът, че по времето, когато Козимо Бартоли превежда от латински на италиански съчиненията на Алберти, в италианските корпуси на „Жития-

следовател не подлага на съмнение сердикийския и „дакийски" генезис на култа, а се сблъсква с проблема за сложните пътища на неговата еволюция. Сблъсква се например със загадката как сердикийският св. Потит, дете-тавматург и мъченик, честван на 13/14 януари, се е превърнал в някои локални версии в италианския отшелник св. Потитус, обвинен в отровителство, почитан на 1 юли[97].

Друга пречка пред „сардинизирането" на този мъченик е фактът, че според ранните варианти на житията той не само е роден и живял, а и загива мъченически в Сердика. Питането как един роден, живял и починал в Сердика мъченик се е озовал погребан при Трикарико твърде рано води до интерполацията за пренасянето на св. Потит от небесни сили в Епир (точно както според някои версии на житието на св. София тя е била пренесена чудодейно от Рим в Йерусалим). Веднъж „напуснали" родната Сердика, св. Потит и сетне мощите му вече могат да се появят навсякъде. Частици от мощите (както впрочем и фрагменти от житийния разказ) могат да станат център на самостоятелни, твърде разнообразни култове в широк географски ареал, отразяващи локалните особености както на християнската, така и на предхристиянската култура. Тези култове могат да бъдат толкова различни от първообраза, че последният би могъл да бъде открит евентуално само след педантично издирване и изключително задълбочен херменевтичен анализ на запазените свидетелства. Както ще видим, точно такъв е случаят с всички ранни сердикийски светци, начело със св. Потит.

Независимо от локализациите на гибелта на мъченика, според всички версии той е загинал много млад. Мъченичеството му се отнася към 160 г., в края на дългото управление на император Антонин Пий (138-161). Едва ли някога ще разберем защо според житиеписците точно Антонин Пий решава

та на светците" св. Потит ще бъде редовно изпускан. Вж. напр. Alonso de Villegas, Nuovo Legendario della vita e fatti di N. S. Giesù Christo e di tutti Santi. 1595. Ето как звучи интересуващият ни пасаж в последния италиански превод на „Житието на св. Потит" от Леон Батиста Алберти: „YLAS TENTA DI DISTOGLIERE POTITO DALLA PRATICA DELLA RELIGIONE CRISTIANA. Verificandosi tale situazio ne, Ylas, padre di Potito, osservava con ogni impegno il fanciullo, e si sforzava affinché, noncurante della religione paterna e dei suoi antenati, non si volgesse verso altri riti. Perciò dicendo molte cose intorno agli dei, conduceva il fanciullo pres so gli altari degli dei, lo costringeva ad assistere ai sacrifici, niente tralasciava che riguardasse l'istruzione del fanciullo. Tuttavia ogni cosa invano, perché nell'animo di Potito era entrato lo spirito di Gesù Dio, forse proprio per mezzo dei Cristiani, che erano presenti non pochi nella città di Serdica; già conosceva, amava e tacitamente onorava Cristo Dio. Ed essendosi assicurato di ciò, il padre Ylas ripetutamente accompagnava il fanciullo non consenziente agli altari degli dei, ricordava il processo a cui sarebbe stato sottoposto dall'editto dell'imperatore Antonino e la morte di coloro che avessero fatto poco conto della volontà di Antonino (италикът мой, В.В.). Leon Battista Alberti. Vita Di S. Potito,Traduzione dal latino di Mons. Antonio Silba, A. Satriano, 2008, p. 5.

[97] Вж. последното подробно изследване на култа на св. Потит в Conférence d'Yves Messmer à Paris, Mairie du 9ème arrondissement, le 25 novembre 2004 http://www.mythistoria.org/Mythologie_antique_et_Chretienne_en_terre_Sequane/Des_Mythes_et_de_lHistoire/Entrees/2012/2/18_De_la_Sante_et_de_lImmortalite_des_Corps_files/Valerianus, по-специално части 4 и 5, посветени изключително на св. Потитус.

да наруши собствените си, току-що въведени закони, с които се внася ред при обвиненията, разследването, мъченията и екзекуциите и който поначало не минава за враждебно настроен към християните. Все пак трябва да се отбележи, че Житието издава добро познаване на Антониновите закони. Например според тези закони деца под 14 г. не се изтезават освен в екстремни случаи, а Потит тъкмо е бил навършил 15 години[98]. Същевременно обаче описаният „съдебен процес" е много съмнителен: младият християнин-чудотворец не е осъден след стандартна съдебна процедура, а по подозрение в магия, понеже чудодейно излекувал от проказа съпругата на един сенатор (или самия сенатор, наречен Агатон), друга заможна матрона Кириаки (или дъщерята на самия император Антонин, обладана от демони). За да бъде принуден да се отрече от Христос (и да се признае за магьосник), Потит е изтезаван и накрая екзекутиран заради убежденията му, понеже отказал да принесе жертви на езическите богове.

Всеки специалист по късноримска и ранноцърковна история би се съгласил, че подобен „съдебен" сценарий е много по-вероятен не при Антонин Пий, а малко по-късно, при управлението на Марк Аврелий (161-180), който впрочем е наричан също Антонин (Марк), докато Антонин Пий е наричан Антонин Първи. Въпросният сценарий също е възможен колкото в Рим, както понякога без особена връзка се споменава в римските жития на св. Потит, толкова и в Сердика – както се твърди в ранните биографии на светеца. Марк Аврелий е първият известен римски император, определено проявил интерес към Сердика. Точно при Марк Аврелий, който според Дион Касий „прекарал почти целия си живот при Истър", е началото на монетосеченето в Сердика. Най-вероятно императорът е бил тук около 177-179 г., когато заедно със сина си Комод „дарява" споменатите впечатляващи стени на „града на сердите" (ил. 2, 2а). Същевременно името на Марк Аврелий определено се свързва с подновяване на антихристиянските мерки и опит за връщане на ентусиазма и доверието към традиционните свещенодействия. А че тези прояви са били най-силни в земите около средния Дунав може да се предположи от следното обстоятелство: известното чудо с Дванайсети легион (XII Legio Fulminata)[99] според Дион Касий е дело на египетски маг, според някои християнски автори като Евсевий – на християните в легиона, а според други, като Юлий Капитолин – на молитвата на самия император-философ, но според всички се случва във войната срещу германите, сарматите и квадите[100]. Релефът от т. нар. Колона на божествените Марк и Фаустина

[98] Задълбочен анализ на този аспект от житието във връзка с Антониновите закони вж. в статията на Франческо Лукреци Lucrezi, F. LA "PASSIO SANCTI POTITI". Documento sull'inquisizione criminale romana nel ii sec. d.C. In: La passione di San Potito. Ed. V. Giuffrè. Napoli : Jovene, 2002, pp. 61-79.

[99] Същият легион по-късно според легендата ще излъчи 40-те Севастийски мъченици (загинали, както се твърди, през 320 г. по времето на Лициний), които са били на особена почит сред българите – на тях е посветена прочутата църква „Св. 40 мъчници" в Търново.

[100] Cassius Dio, Historia Romana, LXXII.8-10. (Предадена от Ксифилин); Eusebius, Hist. Eccl., V. 5, Tertullian, Apologeticum, V; Julius Capitolinus, Vita Marci Antonini philosophi, XXIV;

в Рим[101], който пресъздава чудото с дъжда[102], е достатъчно красноречиво доказателство за титаничния сблъсък на идеи и образи между новото Християнство и старите религии, предхождал началото на т. нар. Велико гонение при Диоклетиан (ил. 23). Гибелта на св. Потит Сердикийски и разказите за тази гибел са не по-малко красноречиви илюстрации на въпросния титаничен сблъсък на идеи и образи, който е имал не само лица и внушения, а и конкретни, динамично променящи се във времето епицентрове.

Еволюция и многовариантност на паметта за св. Потит Сердикийски

За св. Потит, предвид изключително силната, но и изключително тясно локализирана в южна и югоизточна Италия почит към мъченика, маргиналното споменаване на относително близката Сардиния вместо достатъчно далечната Сердика е лесно обяснимо. По-трудно обяснимо е къде изчезва св. Потит в паметта на западнобалканското население и по-конкретно – в родната му Сердика. Първият отговор би могъл да бъде: паметта за св. Потит, както паметта за много неща, случили се в Сердика в тези отдавнашни времена, е избледняла и впоследствие е изчезнала. Проблемът е, че всъщност в съвременния православен календар св. Потит все още фигурира с празник на 1/14 юли, почитан заедно със св. Козма и Дамян и св. Петър патриций[103]. Следователно някаква памет е запазена и тя може да бъде реконструирана най-малкото през знанията за другите светци, чествани заедно със св. Потит. За щастие св. св. Козма и Дамян, чудотворните лечители-безсребреници, са достатъчно известни до днес. Ето защо е достатъчно да припомним само, че има две основни двойки чудотворци лечители с тези имена, като първите се честват на 1 юли, а вторите – на 1 ноември. Св. св. Козма и Дамян, наричани „Римски", загинали около времето на император Карин (282-285). Тогава чудотворните лечители били разпитвани и изтезавани в Рим, но били освободени, изцяло в духа на Антониновото законодателство, поради „липса на доказателства". Скоро, обаче, братята били убити с камъни от някогашния им учител-лекар, който завидял на уменията и известността им. Смъртта (естествена) на вторите св. св. Козма и Дамян „Асийски", се отнася „не по-късно от четвърти век". Изглежда целият култ на Асийските Козма и Дамян до голяма степен е свързан с традицията за употреба на яйца в някои

Themistius, Oratio XV. Става дума за дъжд, измолен от пътуващия с императора „египетски маг Харнуфис" по време на адска жега. Жрецът със заклинания привлякъл помощта на „много богове, и особено на Меркурий, богът на въздуха". Най-вероятно под „Меркурий" тук трябва да се разбира Тот-Шу, египетски бог, свързван с проявите на времето.

[101] Същият легион по-късно според легендата ще излъчи 40-те Севастийски мъченици (загинали, както се твърди, през 320 г. по времето на Лициний), които са били на особена почит сред българите – на тях е посветена прочутата църква „Св. 40 мъчници" в Търново.

[102] Вж. всички подробности около това събитие в Kovács, P. Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden, Boston: Brill, 2009.

[103] Жития на светиите, месец юли (1) http://dveri.bg/38hqx

християнски празници, например Великден. Според преданието по-младият брат – Дамян, нарушил обета да дава изцеление даром така, както е получил даром лечителските способности, и приел от богатата християнка Паладия отплата от три яйца в името на Светата Троица. На тези братя-лечители е посветен Гигинския (Черногорски, ил. 24) манастир, намиращ се на около 60 км от София по посока Перник, за чието съществуване има данни най-малко от 11-12 в. Като цяло св. св. Козма и Дамян биват почитани и молени от вярващите за изцеление без разлика за кои точно Козма и Дамян става дума. Единствената разлика е дали светците се честват на 1 ноември (А/з/сийски), както в Гигенския случай, или на 1 юли (Римски), какъвто е случаят с древния манастирски комплекс „Св. св. Козма и Дамян" при Сандански, за който се твърди, че се е появил към 4-5 в. и със сигурност е бил причината старото име на града да бъде Свети Врач. Същият култ е в основата и на изграждането на известния Кукленски манастир при Пловдив, споменаван от 11 в. като „Свети Врачове" („Св. св. Козма и Дамян").

На други двама светци-тавматурзи – отново братя-лечители и безсребреници, е кръстено и софийското село Световрачане. Че въпросните местни братя се идентифицират с Козма и Дамян личи от централния храм на селището – „Св св. безсребреници Козма и Дамян". Трудно е да се каже доколко тези „световрачански" братя лечители не са подражателен двоен култ, развил се въз основа на единичния култ към Свети Врач (св. Потит?), достатъчно известен като селищен епоним към 1450 г.[104] Не по-лесно е да се прецени и доколко тези многобройни, местни Свети Врачове, са прототип на третата двойка братя-лечители Козма и Дамян, чествани от православната църква на 17 ноември. За научната сложност при идентификацията на светците и за богословската лекота, с която те се интерпретират, е достатъчно да се цитира чети-минеят от св. Димитриий Ростовски, посветен на св. св. Козма и Дамян: „Три пъти през вековете, както е известно от църковната история, са живели свети безсребреници с тези имена – Козма и Дамян – които владееха лекарското изкуство. Едните от тях (Свв. Козма и Дамян Асийски – паметта им се празнува на 1 ноември) бяха синове на благочестивата жена Теодотия, починаха с мир и бяха погребани на мястото Фереман. (Мястото Фереман се е намирало в Мала Азия, на два дни път от Амида, на турски – Диар Бекир – и е било разрушено от турците). Вторите Свв. Козма и Дамян Римски - паметта им е на 1 юли – се подвизаваха в Рим; те имаха учител, изпълнен със злоба и завист, който веднъж ги заведе на планината под предлог, че ще събират билки, и там ги уби с камъни. А третите са тези, чиято памет се празнува на днешния ден (17 ноември). Те произхождаха от арабските страни и бяха лекари по професия. Когато повярваха в Христа, двамата започнаха безвъзмездно да лекуват хората (а излекуваните от тях бяха безчислено множество!) – но не с билки или с отвари на разни лекарства, а с Божията сила... Тогава царуваха злочестивите императори -

[104] Селищни имена в югозападна България, с. 164.

гонители и мъчители на християните – Диоклетиан и Максимиан. По тяхна заповед идолопоклонниците хванаха светите Козма и Дамян, отведоха ги в град Киликия и ги изправиха пред хегемона Лисий...” След много опити светците да бъдат убити (с давене, стрели и т.н.) накрая са посечени, „заедно с други трима християни - Леонтий, Антим и Евтропий”.

Очевидно в случая локалните легенди са предадени като жития на различни двойки светци, с което се легитимират три отделни „родни места”, три „мъченически места” и три празнични дни. В случая с култа към Потит Сердикийски може с голяма сигурност да се твърди, че на местна, „дакийска” почва е бил тясно свързан с култа към излекуваната Кириаки. Кириаки[105] впоследствие ще се трансформира от една страна в изключително почитаната Варвара-изцелителка и избавителка (празнува се на 7/17 декември, мощите ѝ днес се намират в Киев и в „Преображение Господне” в софийския квартал „Лозенец”). Според житието ѝ св. Варвара пострадала заради „трите прозореца на банята, символизиращи Триединния Бог” (срв. с трите яйца на Паладия/Кириаки). Тази светица, чието име най-общо означава „чужденка”, официално се чества като „малоазийска” (или „египетска”), поради родното ѝ място – Илиопол. Друг е въпросът, че въпросният Илиопол по-скоро трябва да се тълкува не като „малоазийски”, а в духа на В. Каравълчев като Илиопол Разложки-Елешница[106]. Факт е, че част от западните разкази за пренасянето на мощите на св. Варвара споменават светицата в контекста на сериозни църковни разногласия не другаде, а сред прелатите в Дакия „inter regem Dacie”[107]. От друга страна Кириаки ще се въплъти в оригинално българската светица великомъченица Света Неделя[108]. На последната, както е известно, е бил посветен един от централните храмове в София, наричан (както се нарича и днес) „Св. Неделя”, св. Кириаки и Господната (Господарската, Кириаковата) църква (ил. 25, 25а, 25б). Разбира се, в този контекст не трябва да забравяме, че имената Кириак и Потит имат общото значение на овластен, господар, можещ. Понеже на друго място подробно съм разглеждала проблема за контаминациите между култовете на светците Лавър и Флор, св. Йоан Рилски и св. св. Сергий и Вакх[109], тук само ще спомена възможната връзка между култа към св. св. Флор и Лавър и този към св. Потит (контаминиран в почитта на Свети Врачове). Св. св. Лавър и Флор според житията им също са пострадали през втори век. Те загиват също в контекста на сблъсъка между все по-силното християнство

[105] Впрочем Кириаки, според някои учени в определени случаи е не друга, а самата св. Елена. Както ще стане дума в следващата глава, голяма част от ранните култове по българските земи, особено в западните им части, са били инкорпорирани в необятния, полуцърковен-полународен корпус за царствената двойка св. Елена – св. Константин.

[106] Каравълчев, В. „Св. Варвара Илиополска – по следите на едно предание”. –Християнство и култура, 71 (2012), 4, с. 87-98.

[107] Translatio et miracula sanctae Barbarae // Scriptores rerum Prussicarum. Bd. 2. Leipzig. 1863.

[108] Според житието ѝ св. Неделя била родена „вероятно в Никомидия”, загинала на 7 юли 289/303 г., понеже един ревнив младеж, чиято любов отхвърлила, я издал, че е християнка.

[109] Вачкова, В. Белите полета в българската културна памет, с. 158-161; 121-137.

(техните учители каменоделци са християни точно както и Потит е възприел християнството от многобройната църква в родния му град) и опитите на Империята за демонстративно съживяване на старите религиозни култове и емблеми (строеж на огромен, украсен с множество статуи храм на Аполон в Улпиана). Макар да са каменоделци, братята Флор и Лавър пострадват като тавматурзи – заради чудодейното излекуване на един младеж, осакатен при строежа. Освен това, въпреки че загиват заедно и че по традицията на гръцкото житие братята са близнаци, единият от тях – св. Лавър, почти винаги е изобразяван като много млад, голобрад юноша, наскоро надхвърлил детската възраст (т.е. точно като Потит), докато Флор е зрял, достолепен мъж с буйна брада и мустаци (ил. 26).

За разлика от св. Потит, забравян досега дори от най-запалените изследователи на християнството по българските земи, сердикийската принадлежност на следващия (в хронологичен ред) светец – Мелитон, има както защитници, така и противници.

Св. Мелитон

Свети Мелитон (ок. 110 – ок. 190) е известен на първо място с изключителната си писателска и богословска дейност. Приписват му се множество съчинения, пророчески дар и пътуване до Светите земи за сверяване на достоверността на библейските книги (каквото по-късно ще направи друг знаменит илирийски светец – Йероним Стридонски). Централен момент в биографията му е трактатът-защита на християнството, даден, според Евсевий на император Марк Аврелий, който е наречен от автора Антонин, брат (?) на първия Антонин"[110]. Без съмнение Мелитоновата християнска апология, напомняща на императора, че само двама негови предшественици – Нерон и Домициян – са притеснявали християните, е направена във връзка със споменатите антихристиянски действия. Тези действия започват при Марк Аврелий около „чудото с дъжда", преминават през разследване на християните (като св. Потит) и кулминират в „традиционния римски" очистителен ритуал „пир на боговете", организиран в Рим[111].

През 20 в. за един от първите историци на Българската църква Димитър Цухлев св. Мелитон категорично е създателят на Сардикийската църква: „... Мелитон, който основал църква в Сердика (София)... вземал живо участие в разрешението на повдигнатия от църквата въпрос за времето на празнуването на Пасхата и написал множество съчинения, от които по-забележителни

[110] Всъщност Марк Аврелий може да бъде определен почти по всеки друг начин – осиновен син, зет и племенник на Антонин Пий, но не и като негов „брат". Поначало Евсевий не е сред големите специалисти що се отнася до Римската история преди времето на Диоклетиан.

[111] Marcus Aurelius. In: Historia Augusta. Loeb Classical Library, 1921, 13.2. Въпросният пир на боговете (т. нар. лектистерния) в началото е традиционен гръцки обичай, за чието неколкократно изпълнение от римляните в кризисни ситуации за пръв път подробно разказва Тит Ливий. Livius, Ab Urbe condita libri, Lipsiae, vol. I-IV, 1858-1863, V. 13.4-8; VII, 2. 2, 27. 1; VIII, 25. 1.

са: За праведния живот, За живота на пророците, За църквата, За възкресения ден, За природата на човека, За душата и тялото, За покоряването на чувствата на вярата, За кръщението. За истината, За пророчествата, За гостоприемството, Ключ, За дявола, За Апокалипсиса на Йоана и за въплъщението на Христа (което някои учени считат за апокриф) и за въплъщението на Бога. Последното съчинение е било апология, пратена до императора Антонина (138-161), в което ученият пастир между другото говори: 'Обвиняват ни, че сме причина за упадъка на империята, понеже сме привличали на нея гнева на небето, когато империята не е бивала така добре от царуването на Август! Само Нерон и Домициян са повдигали против нас гонение. Останалите императори са бивали благосклонни към нас, между тях и баща ти Адриан[112]… Не можем да не вярваме, че ти, мъдростта, на когото се превъзнася навсякъде, не ще постъпиш с нас нечеловеколюбиво' (по Евсевий)"[113].

По същото време обаче, по което Д. Цухлев пише своята *История на Българската църква*, в официалните *Жития на светиите*, издадени от Българския Свети синод и следващи модела на руското издание, Мелитон е епископ не на Сардика/Сердика, а на Сарди – бившата лидийска столица. Това „уточнение" в Д. Ростовски и българското издание се основава на св. Евсевий Кесарийски, според когото Мелитон бил малоазийски епископ. Всъщност самият Евсевий наистина пише за св. Мелитон, „епископ Сардисийски", но никъде не уточнява, че е малоазийски епископ[114]. Вярно е, че Евсевий не споменава и Сердика. Като пръв идеолог на равноапостолния император Константин и новата, „Константинополска римска империя", кесарийският писател целенасочено се старае (и успява) нито веднъж да не спомене в съчиненията си Сердика, макар тя да е била „мой Рим" за неговия главен герой – Константин Велики. Точно неговият текст, обаче, съдържа и едно недвусмислено доказателство, че интересуващият ни св. Мелитон е епископ на „илирийския" град Сардика, а не на азиатската Сардика. Според автора Мелитон написал на своя приятел Онесим, че за да провери точния

[112] Адриан, разбира се, не е баща на Марк Аврелий. Той не е баща и на Антонин Пий, а негов „осиновител" в чисто политически смисъл на думата, какъвто осиновител е и Антонин Пий на Марк Аврелий. Изглежда Евсевий знае за императорите само това, което е написал в края на втори век Тертулиан в своята „Апология", т.е. – че Марк Аврелий, както и останалите четирима от „петимата добри императори", е не гонител, а защитник на християните. Tertullien, Apologetique. Ed. bilingue J. P. Waltzing, A. Severyns. Paris, „Les Belles letters", 1971, V. 6 „Тъкмо обратното, ние можем да посочим един свой защитник, ако се разгледа внимателно писмото на Марк Аврелий, този достоен император, което свидетелства за всеизвестната жажда на войските в Германия (споменатото „чудо с дъжда", бел. моя, В.В.). Тя била утолена от поройния дъжд, измолен от войниците, които по случайност се оказали християни. Както негласно отклони наказанието от тези хора, така императорът явно, с други средства го обезсили, като дори заплаши обвинителите им с още по-сурово наказание".

[113] Цухлев, Д. История на Българската църква. Том първи. Първи период (864-1186 г.). София, 1911 г. Ел. издание на сайта: http://www.pravoslavieto.com/history/BPC_history_864-1186_Tsouhlev.htm. По неизвестни причини авторът не приема Климентовото създаване на Сердикийската църква.

[114] Euseb. Hist. Eccl. IV. 26.

брой на старозаветните книги, „заминал на Изток”[115] – израз, който звучи изключително логично за пътуването до Светите земи на всеки европеец, но, изказано в малоазийската Сардика, е абсолютно безсмислен.

Малко след времето на Евсевий Кесарийски[116] „забравянето” не само на Сердикийските епископи Климент и Мелитон, а изобщо на ранните списъци на 70-те апостоли, става също толкова целенасочено. Особено целенасочено е забравянето на тези списъци в частта им за първите епископи на Рим и на Византион. Така, ако според Евсевий, св. Иполит и св. Доротей първите предстоятели на Рим и Византион не са ап. Петър и ап. Андрей (каквато е официалната средновековна, а и модерна версия), а съответно Линус и Стахис. Св. Лин и св. Стахий са знаменити апостолски мъже, но далеч по-незнаменити от Първозвания апостол Андрей[117] и по-младия му брат Симон-Петър, камъкът, върху който Христос е изградил църквата Си. С формирането на новата църковна йерархия в Християнската римска империя, която ще следва повече административната и политическата, отколкото християнската традиция, не само Сердикийската, а и всички останали древни църкви ще бъдат маргинализирани. Този процес, както ще видим към

---

[115] А...Μελίτων Ὀνησίμῳ τῷ ἀδελφῷ χαίρειν. ἐπειδὴ πολλάκις ἠξίωσας, σπουδῇ τῇ πρὸς τὸν λόγον χρώμενος, γενέσθαι σοι ἐκλογὰς ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν, ἔτι δὲ καὶ μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθης ἀκρίβειαν πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν, ἐσπούδασα τὸ τοιοῦτο πρᾶξαι, ἐπιστάμενός σου τὸ σπουδαῖον περὶ τὴν πίστιν καὶ φιλομαθὲς περὶ τὸν λόγον ὅτι τε μάλιστα πάντων πόθῳ τῷ πρὸς τὸν θεὸν ταῦτα προκρίνεις, περὶ τῆς αἰωνίου σωτηρίας ἀγωνιζόμενος. *ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν καὶ ἕως τοῦ τόπου γενόμενος ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη*, καὶ ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, ὑποτάξας ἔπεμψά σοι...” (италикът мой, В.В.). Eusebius, Hist. Eccl. IV. 26.13-14.

[116] Самият Евсевий все още не знае „Петровата легенда” и подробно представя реда на епископите от Лин до негово време. «θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν· τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται. διαδέχεται δ᾽ αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης, ὁ καὶ ἑορακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων, οὐ μόνος· ἔτι γὰρ πολλοὶ ὑπελείποντο τότε ὑπὸ τῶν ἀποστόλων δεδιδαγμένοι. ἐπὶ τούτου οὖν τοῦ Κλήμεντος στάσεως οὐκ ὀλίγης τοῖς ἐν Κορίνθῳ γενομένης ἀδελφοῖς, ἐπέστειλεν ἡ ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησία ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις, εἰς εἰρήνην συμβιβάζουσα αὐτοὺς καὶ ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν καὶ ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει». καὶ μετὰ βραχέα φησίν· τὸν δὲ Κλήμεντα τοῦτον διαδέχεται Εὐάρεστος καὶ τὸν Εὐάρεστον Ἀλέξανδρος, εἶθ᾽ οὕτως ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων καθίσταται Ξύστος, μετὰ δὲ τοῦτον Τελεσφόρος, ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν· ἔπειτα Ὑγῖνος, εἶτα Πίος, μεθ ᾽ ὃν Ἀνίκητος. διαδεξαμένου τὸν Ἀνίκητον Σωτῆρος, νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. (Euseb. Hist. Eccl. V. 6).

[117] Впрочем през десети век, когато Константинополската църква ще започне да налага легендата за своя „основател” св. Андрей, тя ще припише „сведението” точно на св. Доротей Тирски. Вж. подробности в Cobham, C. D. The Patriarchs of Constantinople, Cambridge, 1911, p. 23. Anastos, M. The legend of the founding of the Church of Constantinople by Andrew, „the first-called of the Apostles“ (John 1. 37-42). In: Aspects of the Mind of Byzantium (Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome), Ashgate Publications, Variorum Collected Studies Series, 2001, 4. Разбира се, тези автори задълбочено анализират „константинополската легенда за Андрей”, но не подлагат на съмнение създадената по същия механизъм през пети век „римска легенда за ап. Петър”.

края на книгата, определя и критериите, по които църковните събори ще бъдат определяни от един момент нататък като „вселенски" или не.

Свети великомъченик Терапонтий Сердикийски

Случаят със св. Терапонт(ий) е малко по-сложен. За първия известен български житиеписец на св. Терапонт(ий) – Матей Граматик – той е велик светител на ранната „Сардикийска църква, просиял в софийските земи преди св. Иван (Средецки/Рилски)". За Матей Граматик проблемът с името Сардика не съществува – през неговия 16 в. църквата в София-Средец се нарича категорично „велика църква Сардикийска", чийто граматик и ламбадарий е самият автор. Ето как звучи през шестнайсети век краткото житие на св. Терапонтий, органично вплетено в кратката история на християнска София.

„Средец се намира недалеч, в пределите, така да се каже, на Голяма Европа. Около себе си има и превисоки планини. С тях е обкръжен като с крепост и се напоява обилно от сладките води, изтичащи оттам. Има и много свежест на въздуха, особено по време на жътва; тя чудесно разхлажда знойното бреме и прогонва от всичко живо голямото зло на болестта. Но в полите на неговите преславни планини заедно със студените води, както се каза, извират обилно и горещи води. Много пъти обхванатите от различни страдания се избавят чрез Христовата благодат с потапяне в тях. И не малко други подобни неща ще откриеш, ако имаш време да се задълбочиш. Такава е местността и в самата ѝ сърцевина се намира преславният и достохвален град София, наречен днес Сардикийски и Средецки. Не можем да изкажем достойно, както вече се спомена, великолепието на този град! Но, длъжни сме, от многото да отберем още малко и него да предложим на ваша милост! Но, което сме пропуснали, накрая ни изглежда по-значително, наистина по-значително от първото. Ако това се отнася за голямата слава на тази земя, колко повече пък – за нейните жители. Редно беше да спомена двама или трима от тях и така да удовлетворя повестта, та неразбиращите достатъчно, взели пример от тях, да разберат добродетелта и на другите. Когато слушаш за жителите, да не помислиш за земните. Не, но за небесните жители, които някога са ни били съграждани, а сега са съжители на ангелите. Послушай! Казвам за блажения и велик светец, който наистина е свят, свещеномъченика Терапонт. Той беше жител на това място и презвитер на светата божия Сардикийска църква. От божествените писания научихме, че той, след като живя добре и с много добродетели, по време на гоненията от престъпните езичници беше затворен заради изповядването на Христовата вяра. Подир много мъки и оскърбления, окован в тежки вериги, той бе изведен от своя град и на разстояние един ден път стигна мястото, където бе посечен и прие блажената за Христа кончина. Говори се, че след посичането на блажения, там, където е изтекла неговата кръв, след известно време израснал голям дъб. И сега той може да се види; ония, които отиват там с вяра, получават различни изцеления. Научихме и за великия сред постни-

ците, свят и преподобен наш отец Иван, рилския пустинножител, наистина земен ангел и небесен човек, че като цвят е израснал от гореспоменатото място и е живял в него..."[118]

Два века след Матей Граматик, св. Паисий Хилендарски, воден от характерния възрожденски патос ще причисли Терапонт към лика на мъчениците, загинали по време на ислямската турска власт[119]. Така за пръв път се появяват двама „сардикийски" мъченици Терапонтий – единият епископ на Сарди, загинал през 259 г., а другият – софийски мъченик, загинал през 1555 г.[120]. Скоро се налага и твърдението, че софийският мъченик е този от средата на 16 в., а другият, от средата на 3 в., няма и не може да има нищо общо с града. Факт е обаче, че двамата светци се честват на един ден – 27 май, и че голямото им чудо е едно и също – дъбът, поникнал от земята, напоена с кръвта на мъченика и даряващ изцеление от всякакви болести[121]. Факт е също, че до днес една от големите светини на София е „дървото на св. Терапонтий", чието изнасяне от „Св. Петка" (Стара) е в центъра на голямата, ежегодна церемония, организирана от Българската православна църква (ил. 27, 27а)

Разбира се, специалисти от ранга на Иполит Делайе са забелязали тази особеност на двата култа. Точно примерът със „Сардийския" Терапонтий, честван по същия начин в София и в Сарди, е основният пример на известния боландист за механизмите, по които се създават и налагат агиографските легенди[122]. Проблемът е защо например Делайе не разглежда по същия механизъм съвременната му „легенда" за св. Климент, епископ на Сердика и на Рим, която „легенда" на практика дълго време е единствената римска версия по въпроса за епископската кариера на третия (или четвъртия) римски първосвещеник преди да заеме „трона на св. Петър". Друг проблем е защо в модерните издания на житията така убедено се твърди, че Матей Граматик е описал житието на загиналия през 1555 г. Терапонт[123], при положение, че Матей описва изрично загиналия през 1555 г. Никола Нови Софийски, а

[118] Матей Граматик, Житие и живот, повест и сказание за светия и славен Христов мъченик Никола Нови, пострадал в славния град Сардикийски, наречен Средец, и за мъчението му чрез предателство. Написано от последния между дяците Матей, граматик и ламбадарий на същата света и велика църква Сардикийска. Стара българска литература. Том 4. Житиеписни творби. Български писател, С. 1986.

[119] Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Зографска чернова. 1762. Факсимилно издание, София, 1998, с. 270.

[120] За този процес вж. Вълчинова, Г. „Българският светец Терапонт или превъплъщенията на един култ". –Българска етнография, 3 (1993), с. 3-14.

[121] В интерес на истината в Мала Азия (но не конкретно в Сарди и даже не в Лидия, а във Фригия) също е имало култ към целебния дъб на св. Терапонтий. Вж. Foss, C. „Pilgrimage in Medieval Asia Minor." –Dumbarton Oaks Papers, No. 56 (2002), pp. 129- 151 (по-специално с. 134 - 139).

[122] Delehaye, H. The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography. Engl. Trans. Reprinted University of Notre Dame Press 1961 (First. Ed. Paris, 1907), p. 44, 208.

[123] Вж. за празника на 27 май в Жития на светиите. Синодално издателство, София, 1991, под редакцията на Партений, епископ Левкийски и архимандрит д-р Атанасий (Бончев).

Терапонтий също толкова изрично е посочен като мъченик, пострадал във времето „преди Ивана пустинножителя" (т.е. преди 10 в.), още в далечната епоха на сблъсъка между християните и езичниците (а не мюсюлманите, които авторът прекрасно познава и описва в „Житието на Никола Нови").

При подобни предшественици през първи, втори и трети век, славата на „фамозния Протоген Сардикийски" през първата половина на 4 в. трябва да се оценява както в светлината на личностните качества на епископа, така и на авторитета на неговата катедра. Под опеката на Сердикийската църква в този период са не само „епископиите на Пауталия (Кюстендил), Герме (Сапарева баня), Найсус (Ниш) и Ремесиана"[125], а и „господните църкви в Дакия, Калабрия, Дардания и съседните области", от чието име на Първия вселенски събор се подписва „епископът на възхитителния град Сардика" (на десето място сред 318-те отци на Никейския събор!).

Накратко, Сердика отговаря на основния критерий да бъде избрана за седалище на Втория вселенски събор – значимо християнско минало. В не по-малка степен тя отговаря и на другия централен критерий – да има значимо имперско минало и съответна степен на урбанистично развитие, необходимо за приемането на делегатите и провеждането на заседанията.

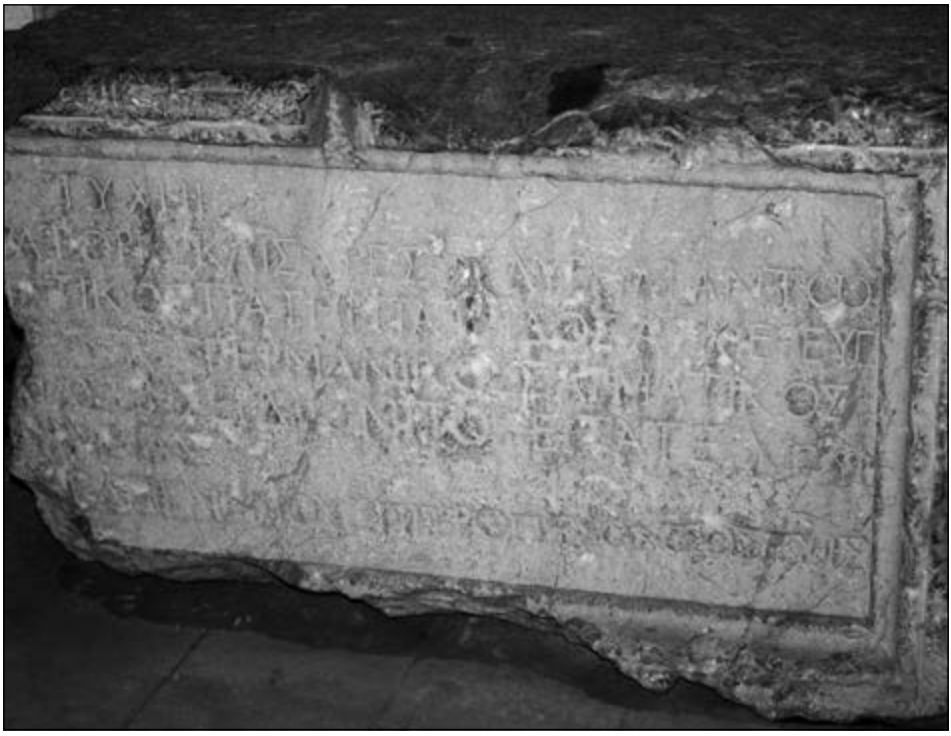
[124] Петър Богдан Бакшев, цит. съч. с. 151.

[125] Günther Christian Hansen: Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034). de Gruyter, Berlin-New York, 2002, 28 (p. 54).

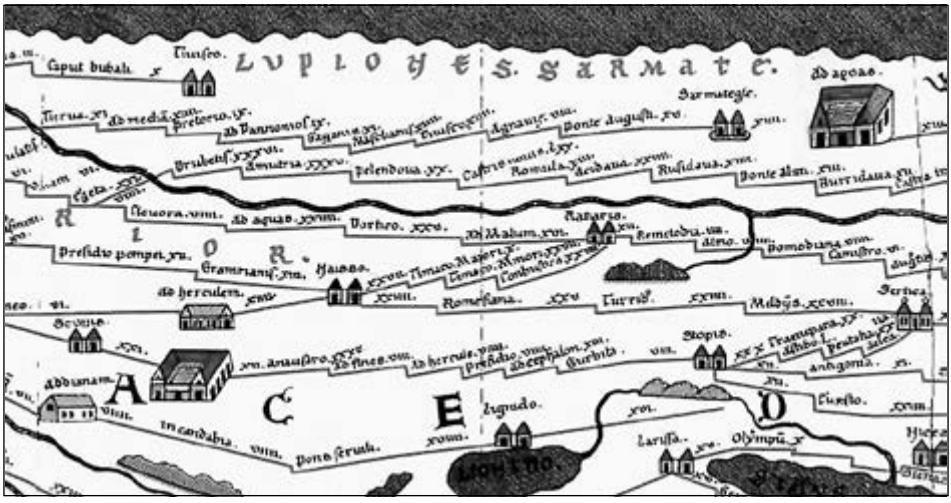
Илюстрации към Глава 3

Ил. 1. *Иречековата линия за разделението между латиноезичния (на Север) и гръкоезичния (на Юг) езиково-културен ареал. Тезата на Иречек е защитена с археологически и лингвистични аргументи в книгата му „История на сърбите", 1911 г. Линията започва от албанския град Лач, минава през София, върви по билото на Стара планина, пресича цяла България и завършва или при Варна (както е на тази карта), или при румънския град Констанца.*

Ил. 2. *Надпис от западната врата на Сердика от времето на императорите Марк Аврелий и Комод.*



Ил. 2а. *Надпис на източната врата на Сердика от времето на императорите Марк Аврелий и Комод.*



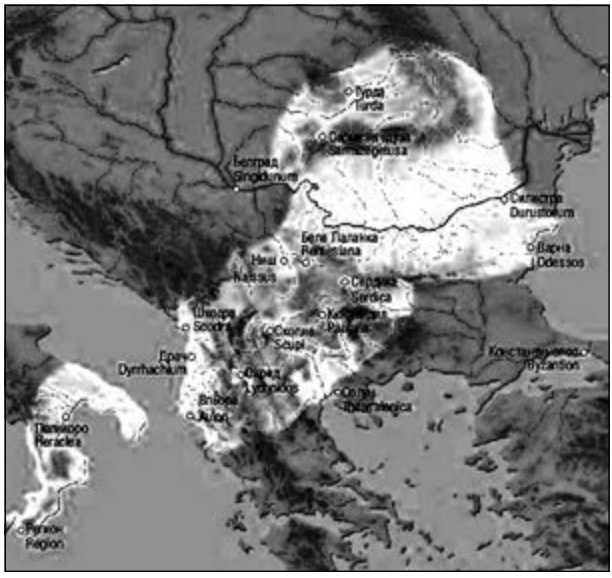
Ил. 3. *Сердика, обозначена като „Сертика" на Певтингеровата карта (византийско копие от 6 в. на римска карта от 1 в.).*

Ил. 4. *Областта Сардика и град Сердика на карта Traciae veteris typus, 1585 г. (детайл).*

Ил. 5. *Сердикийски монети от 3 и 4 в. с изображението на Тюхе на Сердика.*

Ил. 6. *Гербът на София.*

Ил. 7. *Женски сватбен костюм от Софийско, гръб. НЕМ, София, 19 в. Опиращата до земята „плитка" съдържа огромна нумизматична колекция, събирана векове наред.*



Ил. 8. *Диоцезът на Сердикийската църква според данните на св. Геласий Кизически (5 в.).*

Ил. 9. *Строежът на константинополската „Св. София". Миниатюра от българския (ватиканския) препис на Манасиевата хроника, 14 в.*

Ил. 10. *Св. София Премъдрост Божия. Руска икона, Новгород, 16-17 в.*

Ил. 10а. *Т. нар. Седемстълбна /Киевска Света София, Премъдрост Божия. „Премъдростта Си построила дом, укрепила го на седем стълба...” (Притчи Соломонови, 9). Руска икона, нач. 19 в.*

Ил. 10б. *„Традиционната” Св. София мъченица и дъщерите ѝ Вяра, Надежда и Любов. Православна икона, 16-17 в. Близостта между фундаменталните християнски ценности, кодирана в иконографиите на София Божествената Премъдрост и мъченица София и дъщерите ѝ е очевидна, стига във втория случай дидактичният житиен наратив и полемичният патос на епохата около иконоборството да не се надценяват.*

Ил. 11. *Малкият Иисус проповядва в храма (Лука, 2:41-50). Стенопис в „Св. Никола и св. Пантелеймон", Бояна, 13 в.*

Ил. 11а. *Малкият Иисус проповядва в храма. Нюрнбергска хроника, кр. 15 в.*

Ил. 11б. *„Премъдрост Божия”. Храмовата икона на „Св. София” при освещаването ѝ през 1933 г. Автор – Господин Желязков.*

Ил. 11в. *Малкият Иисус проповядва в храма. Витраж, автор Едуард Бърн Джоунс. Кеймбридж, Великобритания, 19 в.*

Ил. 12. *Сребърна монета на император Максимиан (285-305), сечена в Сердика, вероятно от император Галерий (305-311).*

Ил. 13. *„Събор на всички Софийски светци". Икона в Софийската духовна семинария. Худ. Пенка Гайдарова.*

Ил. 14. *Паметник на св. св. Кирил и Методий (София, България).*

Ил. 14а. *Паметник на св. Методий (Оломоуц, Република Чехия).*

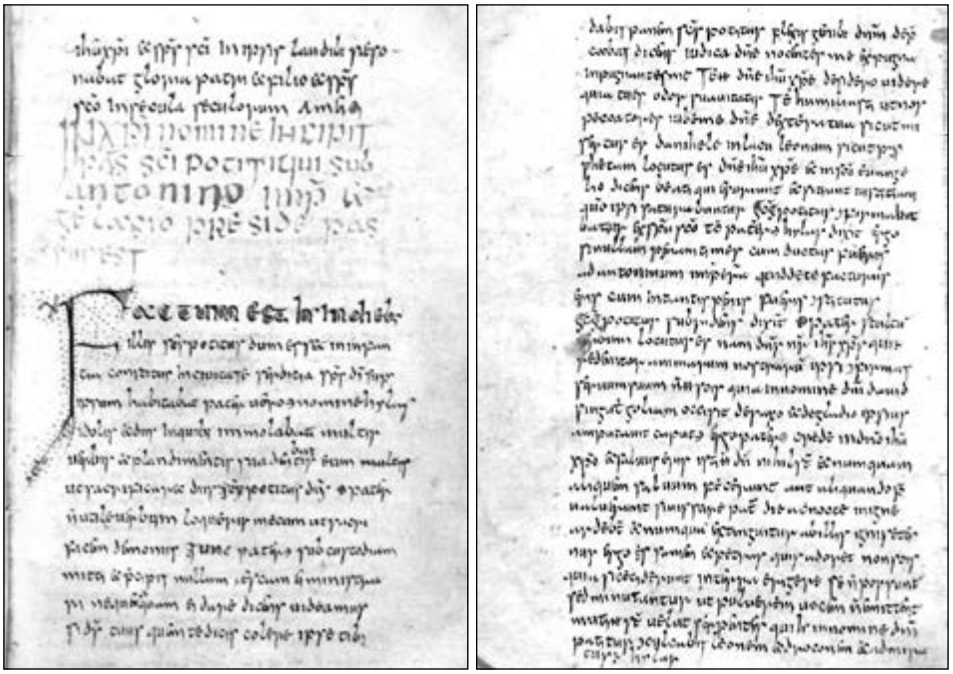
Ил. 15. *Мъченичеството на св. Доротей Тирски. Миниатюра в Менологиона на император Василий II, 11 в.*

Ил. 16. *Чудодейното откриване на мощите на св. Климент Римски в Херсон от св. Константин-Кирил Философ. Миниатюра в Менологиона на император Василий II, 11 в.*

Ил. 16а. *Пренасяне на мощите на св. Климент в Рим. Фреска в църквата „Сан Клементе", Рим, Италия, 11 в.*

Ил. 16б. *Св. Климент Римски (върху колоната), фреска в църквата „Сан Клементе де Таул", Испания, 11-12 в.*

Ил. 16в. *Св. Климент Римски, мозайка в църквата „Св. София", Киев, Украйна, 11 в.*



Ил. 17. *Първите страници на „Мъченичеството на св. Потитус" от един от най-раните му преписи в Libri Sancti Kyliani, Вюрцбург, Германия, 8 в. (факсимиле).*

Ил. 18. *Сребърната статуя на св. Потитус от църквата му в Асколи Сатриано, 17 в.*

Ил. 19. *Западни иконографии на св. Потитус.*

Ил. 20. *Илюминации в края на зимния празник на св. Потит (14 януари) в Асколи Сатриано (нач. на 21 в.).*

Ил. 21. *Св. Потитус. Модерна икона, нач. на 21 в., Италия.*

OPVSCOLI MORALI
DI
LEON BATISTA
ALBERTI
GENTILHVOMO FIORENTINO:
Tradotti, & parte corretti da M.
COSIMO BARTOLI

Ил. 22. *Титулна страница на изданието на Моралните трактати на Леон Батиста Алберти (1568). Факсимиле.*

LEON BATTISTA ALBERTI
DELLA VITA DI SANTO
POTITO MARTIRE.

PROEMIO.

Eccellentissimo Mansignore mio Patrone
Padre di Gratia. Il Padre eterno & il nostro Signore
Iesu Christo mi dea la sua Pace, Gratia & Gloria;
Hauendo io per comandamento vostro à scriuere la
Vita de Santi, mi sono compiacciuto di quelli mas-
simi di Salutatio, estato già da Religiosi della Francia,
quando finalmente le cose de loro Martiri allegate
de la Frigia, & alle Attiche. Ma per quel che
& sopra al proposito, Io mi rallegro che Basilio fa
santo fiumato da noi, huomo veramente dottissimo, che non habbia
dubitato che le uite de quei Santi che parlauano al proposito fussino giudicate
fuor poco accettate nostre dicerie, & possono mediante il mio ingegno à bel-
lire, & diuentare più degne. Ma quietatemi prego che di troppo amore che
uoi mi portate, non mi ingannate. Voi sapete che le scritture le uite de Santi è
affatto da huomo erudito & dottissimo. Et sapete ancora che sono molti
che non crederebbono quello poco, mediante il quale io ho a fare comparatione
con gli antichi & dello ingegno & della eloquentia. Non perche ci paiano
no di douer esser tanto rozi che i loro scritti bastassino ad esser ebanditi, ma
perche principalmente noi siamo schifi di non parere troppo non sani, o arro-
ganti, come che essi siano con le loro nuoue osseruationi affaticati, di vo-
lere spegnere gli scritti de gli antichi. Il che essendo così, io nondimeno
non penso, che uoi anchor mi comandiate che io mi sforzi in simili studij, io
posta negar cosi alcuna. Conoscete che coloro che grandemente amano la
eloquentia, mia uaglia poco in quella forze adoperare, non restandomi (al credere mio) della osseruantia che io ho uerso di uoi. Per tanto poi
che ci è ho ad ubidire a comandamenti vostri, imponetemi qual uno hab-
bia a essere la prima, & io per quanto potrò mi sforzerò di satisfare alla uo-
stra espettatione. Et uoi fabbio che io harò fatica qualche cosa ordente
& comendeuole come si dice le Primitie de miei studij. Dipoi comandatemi
quel che ui habbi a fare.

LEON B.

DI M. CESARE PAVESI
IN LODE DI POTITO.

VIL mortal di Potito è spo-
glio, & l'Alma
Che il sostenea, volando è gi-
ta al Cielo:
Poco congiunta al suo cor-
poco uelo
Sprezzar sicuro ogni terrena salma.
Stimar l'irato mar tranquilla Calma,
Fame soffrendo, & sete, ardore, & gielo
D'Esilio, & poverta l'iniquo telo
Del martir hebbe l'honorata palma.
Che non ben giunto al quartodecimo anno
Lieto alla morte & uolontario corse,
Che uecchio altri aspettar suol con affanno,
Ne desir mai d'humana gloria il morse
Ma il peccar sol temendo eterno danno,
D'humiltà, di fortezza esempio porse

Ил. 22а. *Начало на Житието на св. Потитус (факсимиле).*

Ил. 22б. *Похвала на св. Потитус (факсимиле).*

Ил. 23. *„Чудото с дъжда", релеф на колоната на Марк Аврелий (и Фаустина), Рим, 2 в. Сцената е доминирана от образа на крилато божество, осигурило спасителния дъжд за римската войска.*

Ил. 24. *Гигинския (Черногорски) манастир „Св. св. Козма и Дамян". Софийска Света Гора. Съвременно състояние.*

Ил. 25. *Църквата „Св. Неделя”, изглед от улица „Съборна”, кръстена на Сердикийския събор.*

Ил. 25а. *Св. Неделя, храмова икона в едноименния храм.*

Ил. 25б. *Св. Варвара, фреска от старата църквата в с. Радуил, Софийска област.*

Ил. 26. *Св. Арх. Михаил и св. св. Флор и Лавър. Икона, северна Русия, ок. 1800 г. Връзката на двамата светци с арх. Михаил и покровителстването на животните, която е централна в руския култ (особено в Новгород, където св. св. Флор и Лавър са един вид тавматурзи-ветеринари), много напомня версията на култа към св. Потитус в Монте Гаргано. Същата „италианска" връзка може да се види в руските изображения, където св. св. Лавър и Флор са в компанията на св. Влас (в Асколи Сатриано св. Потитус е покровител на града заедно със св. Влас и с Лъв Велики).*

Ил. 27. *Иконата на св. Терапонтий в „Св. Петка" (Стара), София.*

Ил. 27а. *Процесията на 27 май със светото дърво на св. Терапонтий от „Св. Петка" (Стара), София.*

Глава 4
Къде е заседавал Сердикийският събор

4.1. *Най-чести предположения в историографията 17-21 в.*

Една от особеностите в изследванията на Сердикийския събор е, че авторите се чувстват длъжни да се опитат да локализират къде точно в града се е случило събитието. Същевременно те срещат огромно затруднение да си представят къде ли би могъл да заседава Съборът дори в редуцирания му до 170 участници състав. Безспорно тази особеност се дължи на първо място на липсата на адекватна представа за ролята и градския облик на Сердика през 4 в. – тема, позната на малцина посветени историци на църквата като Жак Зейлер. Косвен резултат от колкото педантичното, толкова и анахронично търсене на „мястото на събора", е създаването на понятието „Филипополски (контра) събор". Както стана дума, това понятие е лишено от смисъл най-малкото понеже няма нито един съборен документ, подписан във Филипопол. Употребата му обаче създава в съвременните учени комфортното усещане за обозримост на събитията чрез дислокация на част от прелатите (и от проблемите) в Пловдив.

Грижата за точна локализация на Сердикийския събор, която изглежда на пръв поглед съвсем естествена, всъщност липсва при изследванията на почти всички останали събори дори когато те са носели изрично имената на сградите, където са открити. Така за Пето-Шестия събор (691/2 г.) и Седмия (Иконоборския) събор (754 г.) само мимоходом се отбелязва, че са свикани съответно в залата Труло в Свещения дворец в Константинопол и в константинополския дворец Хиерея (в дн. истанбулско предградие „Фенербахче"). Изключение прави само Халкидонският събор, при който се акцентира върху ролята на храма на св. Евфемия. Както ще стане дума по-нататък обаче, този акцент е свързан повече с „магическото" определяне на вярното изповедание, отколкото със самата работа на Събора. Разбира се, доколкото възможността да си представим едно събитие нараства многократно, ако можем да го свържем с конкретната среда, в която се е разиграло, опитите за локализация на Вселенските събори не са лишени от логика. А доколкото Вселенският събор от създаването си през 325 г. е имперска и църковна институция, тези опити за локализацията им би било логично да отчитат традициите, заложени в епохата на Константин Велики.

Така, макар днес масово за място на Седмия вселенски събор да се сочи Никейската църква „Св. София", а на Първия – храмът, предхождал джамията на Орхан (сега разрушена), това едва ли отговаря на истината най-малко по две причини: Първо, Евсевий Кесарийски изрично пише, че Константин Велики, решавайки да свика събора в Никея, построил за целта специален дворец. Второ, пак според Евсевий, Константин е очаквал на Събора да присъстват около 1800 прелати – поне на толкова той лично е писал, а е било нормално епископите да дойдат и с придружители. Настаняването на

подобно количество хора определено не е било предвиждано при строежа на предишните обществени сгради в Никея. Освен това самата никейска църква „Света София" през осми век със сигурност нито е изглеждала както днес (ил. 1), нито е носила това име. Приеманото като аксиома твърдение, че никейската „Св. София" е построена от Юстиниан точно толкова не се подкрепя от съвременни доказателства, колкото и твърдението за построяването на Сердикийската „Св. София" от същия император. Факт е, че Прокопий Кесарийски не споменава за издигането и посвещаването на никакъв специален храм в Никея. За сметка на това Юстинианович биограф подробно се спира на възстановяването на древния, полуразрушен дворец в града[1], който по всяка вероятност е същият Константинов дворец, построен за нуждите на Първия събор.

За мястото на следващите Събори, поне за тези, свиквани в Константинопол през 380, 553 и 680 г. може без колебание да се твърди, че са заседавали в императорския дворец. Неслучайно споменатият Пето-Шести събор през 692 г. изрично е бил наречен „Трулски" с акцент, че е заседавал в двореца, в същата зала Труло, където и Шестият събор, за чието продължение се приема. Както беше подчертано, а и отново ще стане дума, повечето представи (голяма част от които силно анахронични) за Вселенските събори почиват изключително на тяхната иконография. Конкретно за схващането, че един църковен събор би било най-логично да се организира в църква, допринася източноправославната, особено гръцката и руската иконография. Трудно е да се каже доколко умишлено, но изобразяването на съборните дейци на фона на класически източноправославен храм задейства инерцията въпросната постройка да се схваща като седалище на Събора (ил. 2, 2а). Към същата идея – че Съборите са били провеждани в църкви – навежда и традицията изображенията на Съборите да включват само духовни лица, наобиколили било императора (и императрицата), било Престола на Иисус Христос (ил. 3, 3а). Вярно е, че в случая със Седмия вселенски събор се е предвиждало той да заседава не в двореца (понеже само трийсетина години преди това там е заседавал иконоборският „Вселенски" събор), а в константинополския храм „Св. Апостоли". Обаче нито генезисът на съборите, нито характерът и механизмите на дейността им са предполагали да се провеждат в храм. Техният естествен декор е бил по-скоро дворецът – момент, отчетливо присъстващ в част от най-добре запазените до днес изображения на Вселенските събори. Държавната протекция, която би могла да гарантира прилагането на приетите църковни решения, и конкретно императорската егида са представени не само с централното място на „от Бога поставения владетел", а и по възможно най-декларативния начин – със схематично изобразената имперска войска (ил. 4, 4а). Този процес на одържавяване на църквата и оцърковяване на държавата дори в най-светските ѝ аспекти от

[1] Procopius, De aedificiis, V. III. 1-6. За сравнение може да се види подробното описание на строежа на храмове (и посвещаването им, когато не става дума просто за ремонтни работи) в Йерусалим, в Картаген (Юстиниана) и, разбира се, в Константинопол.

типа на военния, е основна характеристика на раннохристиянския религиознополитически модел, развила се не на последно място под въздействие на съборната идеология и практика. Неслучайно например в Православието броят на „безплътните ангелски сили" няма да бъде редуциран и „небесните войнства" няма да се персонализират до четиримата ангели на Апокалипсиса, драконоубиеца св. Георги или демоноубиеца св. арх Михаил (както ще стане на Запад)[2]. На Изток схващанията и съответната иконография ще се развият по посока на темата за стройно йерархизираните чинове (девет) на ангелските стратези и архистратези и за председателствания от таксиарха св. Михаил „Събор на св. арх Михаил и Гавриил" с иконография, доста близка до тази на земните събори (ил. 4б 4в).

Друг е въпросът, че паралелно с институционализирането на Църквата дворецът става емблема за ранга не само на светските, а и на духовните глави. Така изображенията на Вселенските събори в Сикстинския салон на ватиканската библиотека неминуемо създават убеждението, че макар никой от Седемте вселенски събора да не е бил в Рим, виртуално те всички са протекли в Латеранския дворец под личния патронаж на папите (ил. 5, 5а, 5б). В тази връзка може да се добави, че изглежда изображенията на Вселенските събори в началото са били резервирани за дворците и са били един вид ярка демонстрация на императорската верска позиция. Така първият известен разказ за съдбата на подобни изображения е свързан с управлението на Филипик Вардан. През 711 г. този император, понеже бил убеден монотелит, заповядал да унищожат изображението на Шестия вселенски събор, който осъдил монотелитството (Константинопол, 680-681 г.). В отговор папа Константин I веднага поръчал шестте Вселенски събора да бъдат изобразени в Константиновата стара базилика „Св. Петър" в Рим. Изображенията на останалите пет Вселенски събора, украсяващи константинополския Свещен дворец били заменени половин век по-късно от императора иконоборец Константин V със сцени от атракциите в хиподрума. След иконоборството сюжетът на Седемте вселенски събора, подобно на много други сюжети, във Византия ще стане изцяло тема на религиозното изкуство. Припомненият накратко разказ за ранните изображения на Вселенските събори обаче е още един косвен аргумент в полза на тяхното провеждане в най-знаковата светска сграда, а не в храм и за публичното им презентиране като част от делата на даден император (gesta imperatoris).

Конкретно за Сердикийския събор по инерция се предполага, че е заседавал в някой от известните най-древни храмове – ротондата „Св. Георги"

[2] За общо запознаване с настоящия етап на изследванията по темата вж. Keck, D. Angels and Angelology in the Middle Ages. New York & Oxford, 1998; Cline, R. Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire (Religions in the Graeco-Roman World). Leiden, Boston : Brill, 2011; Muehlberger, E. Angels in the religious imagination of late antiquity, Indiana University : ProQuest, UMI Dissertation Publishing. 2011; Carr, A. W. Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai. Society for New Testament Studie, 42. 1982; Arnold, J. Ch. Ego sum Michael: The origin and diffusion of the Christian cult of St. Michael the Archangel. Ph.D. thesis, University of Arkansas, 1997.

(според Ив. Венедиков и Т. Петров, вж. ил. 6), базиликата „Света София" (ил. 7), базиликата „Света Троица" в днешния квартал „Лозенец" (ил. 8) или някоя друга голяма църква в този регион. През 17 в. Петър Богдан убедено пише: „Близо до града се вижда една църква на едно високо и хубаво място, там, казват, се е състоял Сардикийският събор, на български език това място се нарича Триядица"[3]. Тук може да се отбележи, че за тогавашния католически епископ на София „Лозенската голяма базилика" е била само легенда, докато най-големият храм, „виждащ се от 20 римски мили" (ок. 30 км) и „на половин ден път от София" е бил „Света София": „Голямата църква, която е била катедрала, била посветена на св. София, но сега е джамия. Тя е голяма и висока, та се вижда от половин ден далече и повече. Тя е била много красива, а и сега изглежда, сякаш е съградена отново". Разбира се, тази огромна църква в представите на Петър Богдан е била построена едва от Юстиниан, поради което не е можела да бъде седалище на Събора. Тук, без да разглеждам детайлно темата ще отбележа само едно, по-скоро техническо неудобство на предположението, че Съборът е заседавал в Лозенската „Света Троица": тя се намира на повече от 3 км от центъра и на една от малкото запазени сериозни височини в града. А повечето прелати, начело с осемдесет и шест годишния председател на Сердикийския събор св. Осий Кордовски, не са били особено млади.

Има, разбира се, и по-нестандартни предположения за мястото на Събора от типа на това, че е заседавал в амфитеатъра (според Ж. Величков, вж. ил. 9, 9 а) или в Голямата базилика, разкрита при разкопките на бул. „Мария Луиза", диаметърът на чиято абсида е 10 м (според М. Иванов, вж. ил. 10, 10 а). Има и предположения, че събитието се е провело в императорския дворец в центъра на града (според М. Станчева, вж. ил. 11). Последното, предвид обичайната практика на Вселенските събори, е най-вероятно. Друг е въпросът, за кой или за кои дворци става дума – за Галериевия дворец, който лежи под днешна София,[4] или за Константиновия дворец в тогавашната Кратискара до Сердика (ил. 12, 12а). Изворите хвърлят светлина само по въпроса къде са били част от сбирките на източните представители. Последните „се били оттеглили и настанили в двореца" – израз, който сочи по-скоро не двореца в т. нар. Константинов квартал в центъра на града, а големия Константинов дворец западно от Сердика, дал името си на днешния град Костинброд. Всички тези предположения отчасти се градят на пренебрегва-

[3] Това сведение на Петър Богдан подкрепя посочената в предната глава хипотеза, че някои от имената на София всъщност са имена само на отделни квартали (крайградски райони).

[4] Leadbetter, W. L. Galerius and the Will of Diocletian (Roman Imperial Biographies). London & New York, Routledge, 2009, p. 233 & n. 108. Впрочем авторът няма особено ясна представа какво е било значението на Сердика нито във времето на Галерий, нито след това и е сериозно скандализиран от „безкритичното приемане" на данните на Лактанций, в т.ч. особено на ситуирането на града в Дардания (срв. с. 342). Както още навремето отбелязва сър Артър Евънс, всички данни говорят, че съседна Дардания е била включен в Средиземна Дакия със столица Сердика още по времето на Аврелиан. Evans, A. Ancient Illyria: An Archaeological Exploration. London, I-II, 1885-1886 (reed. 2006, London & New York), p. 240.

не на собствено съборните механизми, които не са изисквали съсредоточаване на събитията в една сграда. Отчасти те се основават на недостатъчно познаване на историята на Сердика, водещо до сериозно недоумение къде ли е можел да заседава Вселенски събор в този „малък град" (по думите на М. Поснов[5]), „по-малък от Хисаря" (според Л. Бърнард[6]). Ето защо един кратък екскурс върху урбанистичната история и реалния градски облик на Сердика към края на 30-те години на 4 в. е повече от необходим.

4.2. *Кратка история на римска Сердика до Събора*

Сердика в навечерието на Домината

Важното стратегическо значение на Сердика за пръв път се откроява при управлението на император Галиен (253-268). Публий Лициний Игнаций Галиен има малшанса да поеме властта в разгара на т. нар. „криза на Империята от трети век". На Изток баща му, император Валериан (253-260), е победен от персите и умира в плен. Това е знак Оденат (висш палмирски аристократ, достигнал поста на римски консул), а после и вдовицата му Зенобия, да се провъзгласят за владетели на Палмирската империя (260-273). На Запад Постум (германски воин, издигнал се до ранг императорски легат) е обявен от легионите в Галия, Испания и Британия за император на Галската империя (260-268/273). Така ядрото на съхранената римска власт временно се свива в рамките на Апенинския и Балканския полуостров. Най-тревожно в тези сепаратистични действия не е самото редуциране на имперските територии. Проблемът е, че и Оденат, и Зенобия, и Постум претендират не че са суверенни владетели на свои държави, а че са законни наследници на римската власт. Същата претенция имат и балканските узурпатори Ингений и Регалиан, вторият от които е считан за потомък на легендарния дакийски цар Децебал. Опитът на Ингений и Регалиан да обособят още една, четвърта Римска империя в района на Дунав (която да съперничи на останалите три – старата Италийска империя, Палмирската и Постумовата), е осуетен с победата на Галиен през 260 г. при Мурса (локализиран при дн. Осиек, Хърватска република). Скоро обаче за римски императори се обявяват Макриан Младши и Квиет, подкрепяни от баща им Макриан Старши – висш офицер с много силни позиции сред римския патрициат. В тази обстановка започва и известната за съвременниците си Сердикийска война (*Bellum Serdicense*, 258-260/261)[7]. С победата си в тази война Галиен успява окончателно да стабилизира римската власт поне в централната част на Империята – Апе-

[5] Поснов, М. Цит. Съч. с. 109.

[6] Barnard, L. Op. cit. p. 58, sq. Впрочем изследването на Бърнард е добър пример за това как пишейки за Сердика, изследователят вижда едни измерения на града, а за Сердикийския събор – други, далеч по-внушителни. Срв. мнението на автора за Сердика и епископа ѝ Протоген в главата, посветена на „мястото на събора", с. 46-48, сл.

[7] Sasel, J. „Bellum Serdicense". –Situla (4) 1961, pp. 3-33. Авторът конкретно коментира един надпис, свързан със Сердикийската война, и относителното спокойствие в региона, настъпи-

нинския и Балканския полуостров.

Междувременно, през 260 г. Галиен издава рескрипт (закон), който спира активираните при императорите Деций (249-251) и Валериан гонения срещу християните. Макар днес този едикт да е забравен почти колкото Сердикийската война, според „бащата на църковната история" – Евсевий Кесарийски, документът има генерален характер и е на практика първият Едикт на толерантността[8]. Евсевий не уточнява къде е издаден Галиеновият едикт, както няма да спомене и къде са издадени следващите подобни едикти – на Галерий (311 г.) и на Константин и Лициний (313 г.). Това създава широко поле за модерни научни спекулации по въпроса, свързващи рескрипта от 260 г. ту с Милано, ту с Египет, ту с Персия[9]. Понеже изворовата база не позволява постигане на по-голяма точност, в случая особена важност придобива едно обстоятелство: Галиеновият едикт е издаден непосредствено или преди, или след края на Сердикийската война. Освен това Макриан Старши, срещу когото воюва Галиен, е запомнен като един от инициаторите на антихристиянските погроми в Египет по времето на Валериан. Ето защо не трябва да се отхвърля възможността появата на закона да е свързана тъкмо с балканските, а не с африканските, италийските или малоазийските събития. Със сигурност в периода 253-260/261 г. Галиен често се е намирал в района на Сердика – факт, красноречиво доказван от разнообразните емисии монети, сечени от името на императора в сердикийската монетарница,[10] и мемориалния надпис, по който се възстановяват събитията от Сердикийската война[11]. Галиен е първият римски император, който, заставен от политическия сепаратизъм, започва да обмисля сериозно преструктуриране на Империята. Това преструктуриране, в което Сердика ще има ново място, ще добие ясни контури със създаването на Домината от император Аврелиан (270-275), за когото мнозина учени предполагат, че е сердикиец по рождение.

Вътрешното развитие на Сердика следва еволюцията ѝ на римски град. Сердика има римски градски статут от времето на император Марк Улпий Траян (98-117). Автономното ѝ градско управление оригинално съчетава

ло след нея; Brizzi, G. „Ancora su Illyriciani e Soldatenkaiser: qualche ulteriore proposta per una messa a fuoco del problema, in: Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana". –Urso (2004), 8, pp. 319-342 (по-специално с. 324).

[8] Евсевий посвещава на Галиен цели 18 глави от седма книга на Църковната си история (Hist. eccl. VII. 10-28), като предава целия текст на Закона (VII. 13).

[9] Подробен анализ на изворите и научните тези за Галиеновия едикт вж. в De Blois, L. The Policy of the Emperor Gallienus. Leiden, 1976, pp. 177-185.

[10] Подробно за различните емисии вж. в монографията на Мушмов, Н. Монетите и монетарниците на Сердика, София, 1926 и в каталога на Мушмов на сайта: http://www.wildwinds.com/moushmov/serdica.html; Вж. също. L. Ruzicka http://www.archive.org/details/Ruzicka_The_Coinage_Of_Serdica_English_528

[11] Sasel. J. op. cit. От запазените епиграфски паметници също толкова сигурно е, че след победата на Галиен през 260 г. в Сердика са били издигнати възпоменателни статуи на императора и съпругата му Юлия Корнелия Салонина: Велков, В. Сердика – I хил. пр. н. е. – VI в. от н. е. (В светлината на писмените извори). – В: София през вековете. Том I. Древност, Средновековие, Възраждане. С. 1989, с. 14-26, (по-специално с. 23).

елементи от демокрацията, аристокрацията и олигархията. Начело стоят колегията на архонтите, оглавена от главен архонт-епоним (на когото се кръщава годината, както например в древна Атина), градският съвет (буле), народното събрание и герузията (съветът на старейшините, напомнящ древна Спарта, в който най-авторитетен е първият герузиаст). Снабдяването на града с продоволствие е грижа на ситарха (министър на храните), отбраната му – на ерениарха (министър на мира), надзорът на административните сгради и храмовете е поверен на епимелетите и т.н. Всички длъжности са почетни, т.е. не се заплащат; участието в управлението е привилегия на най-авторитетните граждани, често притежаващи най-значителни средства, които да влагат в развитието на селището. След април 311 г. в числото на тези най-авторитетни сердикийци ще се включват и местните църковни йерарси, начело с епископ Протоген.

Към това време Сердика разполага и с всички обществени сгради, отличаващи римския урбанистичен стил: крепостни стени, бани, гимназиони, административни постройки, театри, водопровод, широки до 8 метра улици, украсени с храмове и статуи. Около пресечната точка на двете главни улици (*Cardo Maximus* и *Decumanus Maximus*, ил. 13, 13а) се оформя пространството на централния Форум – сърцето на античния римски град, символ на действащите, подкрепяни от гражданството институции. Вероятно в следване на традицията, сердикийските форуми са носели имената или на императорите, при които са построени/благоустроени, или на функциите, с които са се отличавали (ил. 14). Най-късно от времето на император Антонин Пий (138-161) градът има не само първия си местен мъченик (св. Потит), а и цирк – „запазената марка" на римската градска култура. В началото на 3 в. ще се появи и сердикийският амфитеатър[13], част от който е запазен до днес (ил. 9, 9а). С размерите на своята арена: 60,50 м – 43 м, този амфитеатър е сравним с подобните римски съоръжения, строени след издигането на римския Колизеум (завършен през 80 г.) до началото на 4 в. – в Ним (с арена: 69 м – 38 м), в Пола (67,95 м – 41,65 м), в Бордо (т. нар. Галиенов дворец, 70 м – 47 м) и т.н. И, както другите гигантски амфитеатри, сердикийският е бил предназначен да побира между 17 и 25 хиляди зрители. Независимо от по-късната съдба на сердикийския амфитеатър[14], самото построяване на та-

[12] Велков, В. Сердика – I хил. пр. н. е. – VI в. от н. е. (В светлината на писмените извори), с. 17, сл. и цитираната там литература и извори.

[13] Според археолозите софийският театър е бил започнат вероятно при Каракала (211-217), а по-късно в града е построен и амфитеатър. Величков, Ж. Театърът и амфитеатърът на Сердика. В: София – 130 години столица на България. Сборник научни статии. С., 2010, с. 51-61.

[14] Съдбата на сердикийския амфитеатър след 5 в. не е известна. Вероятно тя е била най-близка до тази на амфитеатрите в Арл и Тарагона. Там римските арени не са били преустроени за нов тип игри, съвместими с християнската култура (както ще се случи с Константинополския хиподрум, завършен при Константин Велики и функционирал пълноценно до латинското завоевание през 1204 г.). Те не са се превърнали просто и в леснодостъпна каменна кариера, каквато е била участта на множество антични сгради, а и на цели градове. В Арл и Тарагона амфитеатрите са били преупотребени, като вътрешното им пространство е било застроено с нови обществени сгради.

кова съоръжение може да се тълкува само в един смисъл – през 3 в. Сердика спокойно е можела да предложи между 17 и 25 хиляди зрители, които да запълнят трибуните на нейния амфитеатър. Разбира се, част от предвижданите зрители не са живеели в града, а са били спорадично привличани тук от атракциите му, в т.ч. и от страстите на политическия и религиозния живот. Във всеки случай Сердика очевидно много преди да стане столица на Дакия (Средиземна) и постоянна резиденция на императорите Галерий, Лициний и Константин, а скоро след това – седалище на Втория вселенски събор, може да бъде определена по всеки друг начин, освен като „малък град".

Аврелианова Сердика

Когато през 270 г. Луций Домиций Аврелиан става император, Сердика е вече благоустроен и процъфтяващ римски град. Покрай важното му стратегическо значение за отбраната на Дунавската граница и природните богатства на околния регион, просперитетът на града се дължи на още едно обстоятелство: Сердика се намира на т. нар. от съвременните учени „Диагонален" (*Via Diagonalis*) или „Военен" (*Via Militaris*) път, които Рим използва и поддържа от времето на император Август (в нач. на 1 в. сл. Хр.). Диагоналният път, заедно с Игнатиевия (*Via Egnatia / Via Ignatia*) път, са двете най-значими транспортни съоръжения на Балканите, които не загубват значението си до края на Средновековието. Особеност на Диагоналния път е, че свързва не само Изтока и Запада, Севера и Юга на Европа, а и Европа с Азия (ил. 15). По пътя се движат дипломатическите пратеници, легионите, търговците и поклонниците, допринасяйки както за сигурността на околните земи, така и за осъществяване на един непрекъснат, интензивен културен обмен. Сравнително лесният и бърз достъп до дадено селище и достатъчната сигурност на пътуването в района без съмнение са били сред централните аргументи при избора му за седалище на църковните събори. От гледна точка на идеята „епископи от целия свят" да се съберат на едно място, на практика със Сердика в този период би могъл да се конкурира само донякъде Филипопол. Във Филипопол обаче проарианските настроения са били доста силни, докато Протоген Сердикийски е бил доказал се от времето на Никейския събор стожер на ортодоксията.

Въпреки посочените обективни предимства на Сердика, някои историци смятат, че рязкото издигане на града в имперската административна система при Аврелиан се дължи на още един, подчертано субективен фактор – императорът е бил роден в Сердика или в околностите ѝ (ил. 16)[15]. Ако това предположение е вярно, Аврелиан е първият от серията императори, които или със сигурност са били родени в Сердика (като Галерий и Марцел), или биографиите и поведението им навеждат на мисълта, че са били родени в или около Сердика (като Лициний, Ветранион, а всъщност и самият Константин Велики). Хипотетичният сердикийски произход на Аврелиан

[15] Watson, A. Aurelian and the third century. London & New York, 2003, p. 1, 157 et passim.

налага да се направят две уточнения: 1) Родното място на повечето императори от 3 в. нататък не е известно; както подчертава биографът на Аврелиан в „История на августите”[16] – споменаването на един или друг град се дължи на желанието на тези императори, веднъж дошли на власт, да си придадат бляскав произход; фактът, че някои от тях свързват въпросния „бляскав произход” със Сердика е толкова красноречив, че не се нуждае от коментар. 2) Както беше посочено, още от времето на император Траян в изворите се говори за стратегия Сардика (Сардикия), чийто център е град Сердика. Тази стратегия е обширна: на Изток се простира до дн. Ихтиман, а на Запад – до дн. Пирот. Макар стратегията да просъществува кратко, представата за Сардика/Сердика като територия, далеч надхвърляща градските очертания, се запазва. Нейните предни постове са на Запад – Перник и на Изток – Траянови врата (Succi, по-късно наричана „Царската врата”), определяна още от Амиан Марцелин като „специално създадена от природата за нуждите на римското господство”[17]. Следователно, когато авторите от 4-6 в. споменават, че нещо се е случило „в/близо до Сердика”, те могат да имат предвид „някъде в Сардикия”. Още по-често със споменаването на даден град летописците целят не точно да локализират някое събитие или личност, а да ги свържат с определен културен контекст – в случая Сердикийския.

Петгодишното управление на Аврелиан (270-275) бележи затихването на „кризата от трети век”. По негово време мимолетните Палмирска и Постумова империи престават да съществуват и Рим възвръща целостта си. Ето защо Аврелиан бил титулуван „Възстановител на Републиката” и „Възстановител на света”. Един от най-важните елементи на въпросното „възстановяване на света” е административната реформа на Аврелиан: Рим изтегля легионите от отвъддунавска (Траянова) Дакия. Дакия се премества на десния бряг на Дунав, като обикновено се говори за образуване на две нови провинции – Крайбрежна (Рипензис) Дакия със столица Рациария и Средиземна (Медитеранеа) Дакия със столица Сердика. Досега в научната литература няма единно мнение по въпросите кога са установени и докога са просъществували тези вътрешни граници в Аврелианова Дакия, кога се утвърждава диоцезът Дакия, включващ двете Дакии, Дардания, Горна Мизия, Превалиана, и каква е била структурата на този диоцез. С голяма сигурност може да се каже само, че при Аврелиан (Нова) Дакия на практика е обхващала по-голямата част от Балканите и столицата ѝ е била Сердика[18].

Във връзка с промените в Империята, от края на 2 и началото на 3 в. императорите често посещават Рим само за да честват триумфи и да извършват т. нар. „адвентуси” (тържествени явявания пред народа). От 70-те години на 3 в. дори тези функции на Рим започват да се дублират от други

[16] Scriptores Historiae Augustae, Divus Aurelianus I. 3. Historia Augusta. Loeb Classical Library No 263. Ed. D. Magie, vol. III, p. 196.
[17] Ammianus, XXI. 10. 3. Rerum gestarum Ammiani Marcelini. Loeb Classical Library edition, 1940.
[18] Watson, A. Op. cit. p. 135, 157.

градове – първо Медиолан (дн. Милано) и Тицинум (дн. Павия), а скоро – Сирмиум (дн. Митровица), Сисция (дн. Сисак) и Сердика (дн. София). През 4 в. особена значимост придобиват на Запад Трир и Арл, а в началото на 5 в. – Равена. По това време, както ще видим, в някои латински текстове започнат да се правят алюзии с Рим не само за западната столица Медиолан (от 285 г.), а и за малки градчета като Капуа. Малко по-рано Сердика за първи път, най-малкото потенциално, фигурира като „Аврелиановият Рим". В града не само се секат монети, които носят отличителен столичен характер. Аврелиановите сердикийски емисии от 274-275 г. въвеждат нов вариант на представяне и титулуване на императора, който има за личен патрон Непобедимото слънце (Sol invictus/ Oriens) и който сам е *dominus et deus natus* – бог и роден владетел[19]. В този контекст е очевидно, че обявяването на Сердика за столица на (Средиземна) Дакия не е сантиментален жест на един „император-сердикиец", а естествена стъпка в нейното урбанистично развитие до края на 3 век. Сердика, чиято местна монетарница е заменена от държавна, реално става един от основните центрове, които мощно пропагандират новата имперска идеология на Рим. Това обяснява както адвентуса (тържествен вход) и престоя на император Проб в Сердика през 280 г.[20], така и тенденцията градът да се свързва с династичните претенции на Аврелиан и Проб посредством издаване на монети с образите на членове от фамилиите им.

Сердика в административната система на Тетрархията

С началото на Тетрархията (285 г.), когато римската власт официално се делегира на четирима върховни магистрати – двама августи и двама цезари с двадесетгодишни мандати – издигането на нови, отделни столици за владетелите на Рим е не просто допустимо, а е наложително. Още при Диоклетиан (284-305) Сердика е едно от постоянните седалища на бащата-август (августа на Изтока). Върху монетите ѝ се появява споменатата по друг повод характерна, непристъпна (понеже е със затворена порта) крепост, увенчана с три кули (вж. гл. 3, ил. 17).

Новите функции на Сердика от 70-те години до края на 3 в. налагат промяна на градската структура – и като архитектура, и като управление. Необходими са нови административни учреждения, свързани с нуждите не на един град, а на цяла провинция (при Аврелиан) и на цяла империя (при

[19] Watson, A. Op. cit. p. 115, 129, 134, 173, 190; Hedlung, R, "…achieved nothing worthy of memory". Coinage and authority in the Roman empire c. AD 260–295". –Acta Universitatis Upsalensis. Studia Numismatica Upsaliensia, 5. Uppsala Universitet, 2008, pp. 161, sqq. Конкретно за монетата с новата титулатура, с която фактически започва епохата на Домината, вж. The Roman Imperial Coinage. Volume V Part 1. Ed. by Percy H Webb, MBE. Published by Spink & Son Ltd. in 1927, p. 299, n. 305-306. За произхода и еволюцията на понятието Imperator Oriens вж. Kantorowicz, E. H. „Oriens Augusti. Lever du Roi". –Dumbarton Oaks Papers, Vol. 17, (1963), pp. 117-177.

[20] Crees, J. H. E. The reign of emperor Probus, Cambridge, 1907, p. 153, sq. В същия период Проб извършва тържествен адвентус и в Сисция.

Диоклетиан и особено при Галерий, Лициний и Константин). Това обяснява например огромните размери на сердикийския преториум. От времето на Аврелиан преториумът е започнал все повече да добива вида на резиденция на местния римски управител, а от времето на Галерий – на императорска резиденция (вж. ил. 14). Ето защо възможността част от заседанията на Сердикийския събор да са проведени именно там изобщо не трябва да се пренебрегва. Необходими са също нови сгради, които да съответстват на ранга на местните управители и да са пригодени за престоя на императорите и техните войски и антуражи в Сердика. Точно тогава, в края на 3 в., започва изграждането на дворцовия комплекс при Скретиска, в западните околности на Сердика. Грандиозното начинание, включващо най-голямата перистилна постройка на Балканите, ще бъде завършено чак при Константин Велики и целият район ще остане в историята с неговото име – Костинброд[21] (ил. 12, 12а).

Особено голям е разцветът на града при император Галерий, установил в родния си град Сердика[22] постоянното седалище на източния цезар, а след 305 г. – на августа на Изтока. В църковно-политически план най-великото дело на Галерий (ил. 17), което рязко ще повлияе и на образа на родния му град, е издаването на Едикта на търпимостта през април 311 г. Сердикийският едикт е уникален документ, с който не само се слага край на антихристиянските гонения, а и за първи път се формулира идеята за религиозна търпимост в рамки и с понятия, актуални и до днес. Лактанций, а след него Евсевий Кесарийски и Руфин Аквилейски оценяват този акт като толкова важен, че в съчиненията си предават дословно целия му текст (ил. 18).

Причината всички специалисти да знаят за този Едикт, но да не се задълбочават над него, от една страна е лесно обяснима: Гай Валерий Галерий Максимиан (293-311) е един от най-непопулярните или поне сред най-нелюбимите на християнските историци императори. Онова, с което агиографията и по-късните църковни историци са се опитали и са успели да наложат да бъде помнен Галерий е, че е бил най-свирепият гонител на християните. От друга страна, причината за подценяването и дори направо – премълчаването на Сердикийския едикт на Галерий е много комплексна, свързана не със самия Галерий, а с краткосрочните цели и дългосрочните перспективи на идеолозите и изследователите на Константиновата политика. Накратко, Галерий и делата му са съзнателно маргинализирани, защото част от тези дела би било по-естествено да са били извършени от равноапостолния св. Константин. По същия начин тези дела би било по-естествено да се извършат не в Галериевата Сердика, а в Константиновия Константинопол – мисловен рефлекс, който се е отразил изключително сериозно и върху интерпретаци-

[21] Динчев, В. Късноримската резиденция Skretisca и ранновизантийското селище Κρατιςκαρα, Разкопки и проучвания, кн. XXX, София, 2003, passim.

[22] Eutropii Historiae romanae breviarium, ab urbe condita usque ad Valentinianum et Valentem Augustos // Евтропий. Бревиарий от основания Города. СПб., Алетейя, (латински текст и руски превод) 2001, IX. 22 Hieronymus, Chronicum. PL, t. 27. Lib. II, col. 492; Jordanes. De summa temporum vel origine actibus gentis romanorum. Ed. T. Mommsen, Berlin, 1882, § 298.

ите на Сердикийските канони, отнасяни отчасти към Константиновия Никейски събор от 325 г., отчасти към Константополския събор от 381 г. Точно както и при Сердикийския събор, проблемът с подценяването на Сердикийския едикт е проблем не на съвременната му, а на модерната историография. Според популярната модерна историография фундаменталният документ, с който започва новата ера в историята на Рим и на Църквата, е Миланският едикт от 313 г., издаден от Константин и Лициний. Същевременно според изворите[23], а и според почти всички специалисти[24], документ с такова име, локализация и датировка не съществува. Неслучайно модерните изследователи говорят не за „Милански едикт", а за „т. нар. Милански едикт" (без уточнение какво, кога и от кого е кръстено така), или за „Миланска среща"[25]. Такъв акт със сигурност не е съществувал под каквото и да било име в мисленето на късноантичните християни: за тях Сердика е била един вид „мястото, където Църквата е получила официалното си римско гражданство" поне дотолкова, доколкото например Антиохия е била „място, където Църквата е получила името си", понеже там, според преданието, за първи път започнали да употребяват името „християни".

Издаването на Едикта на толерантността точно в Сердика не е случайно съвпадение. Галерий постоянно резидира в Сердика и на практика управлява от нея. Точно в Сердика той издава не само свои монетни емисии, а и емисии с образите на другите членове на Тетрархията, в т.ч. на Константин Велики и баща му Констанций Хлор. Макар конкретният произход на римските императори поначало да не повлиява върху бъдещото им управление, в условията на остри политически, а и военни сблъсъци, той придобива се-

[23] Двата оригинални документа и контекста, в който са издадени, вж. съответно в Lactancius, De mortibus persecutorum., 34, 35.1; 48.1-13. In : Lactantius, Opera, ed. O. F. Fritzsche, Leipzig, 1844 II, pp. 273, 288, sq., // Lucii Caecilii liber ad Donatum de mortibus persecutorum. СПб., Алетейя, 1998; Eusebius Historia ecclesiastica, lib. VIII, cap. 17; lib. X, cap. 5. In: Eusebius' Werke. 1–3. Leipzig, 1903–1909. Единственият документ, наречен изрично „закон", е Галериевият едикт - **νομος τε και δογμα βασιλικον** (HE. VIII. 17.1-2), **edictum** (Lact. De mort. 35.1). Текстът на Лициний (и Константин) от 313 г. е определен като („писмо"/„рескрипт" – *αντιγραφον / littera* (HE. X.5, 1.1; Lact. 48. 1,13).

[24] Срв. Pohlsander, H. A. The Emperor Constantine. Routledge: New York, 2004, pp. 23-26; Elliott. T. G. The Christianity of Constantine the Great. University of Scranton Press: Scranton, PA. 1996, p. 74, sq., p. 116, sqq

[25] През 313 г. Лициний и Константин се срещат в Милано, където говорят и за прилагането на едикта от 311 г. на Изток. Темата за мерки срещу гоненията в разговорите на въпросната среща се налага, понеже Максимин Дая (308-313), който след смъртта на Галерий властва на Изток, възобновява антихристиянските действия. Онова, което е запазено като текст, според Лактанций, е издадено в Никомидия, адресирано е персонално до префекта на Витиния и по същество повтаря Сердикийския едикт. Разликата е, че се говори за връщане на конфискуваните частни и църковни християнски имущества. Друг е въпросът, че според основния свидетел на събитията – Евсевий Кесарийски, връщането на отнетите храмове и имоти на християните става преди 313 г. Точно както чичо си Галерий, преди да умре, август Максимин Дая се отказва от антихристиянските действия и издава серия разпоредби в полза на християните, сред които и тази да им бъдат върнати отнетите при гоненията имущества. Според Евсевий тъкмо това мъдро поведение било причината Максимин Дая да бъде наказан от Бога, но „по-леко" и смъртта му да бъде назидателна, но бърза.

риозно значение. Галерий превръща в своя столица родния си град, понеже тук може да разчита на нужната му вярност и подкрепа. Така още от края на 3 в. са предприети действия за разширяването на военнополитическия хинтерланд на Сердика, който, нека повторим, поначало е обширен и обхваща голяма част от западно-старопланинската област. Като стъпка в тази посока може да се тълкува създаването на съседната провинция Панония Валерия (с център дн. Печ), кръстена на Галерия Валерия – съпругата на Галерий и дъщеря на Диоклетиан. Другият член на Тетрархията – август Лициний, продължава тази тенденция. Според изворите август Лициний е приятел на Галерий от детинство. Той не само също произхожда от сердикийския регион, а много често е пребивавал в Сердика. Такъв е случаят и с престоя му в града през април 311 г., в навечерието и по време на издаването на Едикта на толерантността. Като август на Изтока след 5 май 311 г. Лициний също резидира в Сердика, докато градът не му е отнет от Константин (през 316 или началото на 317 г.).

За разлика от малко наивния въпрос къде точно е заседавал Сердикийският събор, в случая напълно резонно може да се постави въпросът къде се случва голямото събитие, подписването на Едикта на толерантността? Може би в дворцовия комплекс около преториума в центъра на града (в т. нар. „Константинов квартал"). А може би във вече почти завършения дворцов комплекс при Скретиска (Костинброд)? Тук вече разсъжденията могат да бъдат само в сферата на хипотезите. Последното, обаче, не пречи, днешните изследователи да дават точна локализация на подписването на „Миланския едикт". Както е известно, скромните (доста по-скромни от тези в двора на Президентството в София, ил. 6) останки на античния дворец в Милано днес се отбелязват като „мястото, където е подписан Миланския едикт" – факт, утвърждаващ в масовото съзнание като очевидна истина една историографска мистификация от времето на Цезар Бароний (ил. 19, 19а). Най-малкото, което трябва да се направи по въпроса за реанимирането на паметта за Сердикийския едикт, е издаването му да не се свързва едностранно само със съдбата на Църквата, а и със съдбата на града – един от тогавашните основни центрове на Империята. Във всеки случай свързването на историята на двете събития – Сердикийския едикт и Сердикийския събор би било повече от логично при изследване както на историята на имперските закони[26], свързани с християнството, така и на историята на ранните църковни събори, проведени под имперска егида.

Вече при Галерий Сердика става не само благоустроен и просперищ, а и блестящ, ако можем така да се изразим – луксозен град. Галерий, който побеждава персийския шах Нарзес и пленява съкровищата, съпругите и де-

[26] Едиктът от април 311 г., макар да е най-важният, не е първият, а третият имперски закон, издаден във вече утвърдената като значим имперски център Сердика. Първите два са още от 293 г., подписани от августите Диоклетиан и Максимиан. Оригинал, превод и коментар на всички, издадени в Сердика римски закони, вж. в Новкиришка, М. и др. *De constitutionibus principum Serdicae datis*. Императорските конституции, издадени в Сердика. София, 2012.

цата му, е бил не по-малко склонен от Диоклетиан да внесе повече източен блясък във властта си. От гледна точка на урбанистичното развитие на столицата му, това означава обръщане на особено внимание към неутилитарните, чисто естетически съоръжения от типа на дворци, крайградски резиденции, басейни, фонтани, чешми, мозаична и скулптурна украса. Разбира се, тези съоръжения са неутилитарни само от стриктно практическа гледна точка. От гледна точка на пропагандиране на имперската идеология, те са задължителен щрих в градския пейзаж на всяка столица. Това е и причината всяка столица до днес да изглежда много еклектична, малко или повече претрупана и леко ориенталска. Самият Рим в имперската епоха е започнал да изглежда неминуемо доста ориенталски (впрочем и доста африкански, заради донесени тук обелиски), понеже прототип на имперската столица като такава е легендарният Вавилон и актуалните персийски мегаполиси Селевкия-Ктезифон и Суза.

През този период Сердика става и един много добре охраняван град. В споменатата персийска война, спечелена от Галерий след един първоначален неуспех, решаваща роля изиграва събраната от императора мизийска и илирийска армия[27]. Речта, с която през пролетта на 298 г. Галерий окуражава воините си в Сердика преди потеглянето на Изток, е увековечена върху един впечатляващ релеф на Галериевата арка в Солун[28] (ил. 20, 20а). Нуждите на тази местна, лично предана на императора войска, са налагали в Сердика и околностите ѝ да се изградят нови казарми и складове. Най-вероятно от това време датира и втората крепостна стена, опасала Сердика от север. Политическата ситуация в Империята, статутът на Сердика, както и наличните ресурси при Галерий, правят изграждането на подобно съоръжение много по-мотивирано в този период (ок. 300-310 г.), отколкото при Аврелиан, при Константиновите наследници през втората половина на 4 в. или чак при Юстиниан[29]. Не по-малко логично е тази, според археолозите крайно необичайна като композиция, градеж и размери стена, да е била дело на Константин Велики и да е прототип на известната Константинова стена във Византион (ил. 21, 21а).

Независимо дали ще отнесем новите укрепления на Сердика към Галериевото или към Константиновото управление, в началото на 40-те години на 4 в. градът е разполагал със защитни съоръжения, каквито на практика е

[27] Eutropius. Breviarium, IX. 24-26.

[28] Laubscher, H. P. Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki. Berlin, 1975, p. 48 и бел. 222.

[29] Ф. Каниц и след него Й. Обербауер свързват втората стена с управлението на Аврелиан; М. Станчева – с управлението на Константин Велики (306-337); Ст. Бояджиев твърди, че е изградена през втората половина на 4 в., при наследниците на Константин, а Г. Кацаров – при Юстиниан. По повод последното може само да се напомни, че според Прокопий Кесарийски Юстиниан не е построил нова стена на града, а е възстановил „и направил непревзимаема" предишната, която била грохнала от времето. Според последните изследвания на В. Динчев стената е строена от Константин и е първото подобно съоръжение (следващото ще бъде в Константинопол).

нямала никоя друга имперска резиденция[30]. Това, предвид сериозното военно напрежение в периода, е още един силен аргумент изборът за седалище на втория Вселенски събор да падне върху Сердика. Що се отнася до ролята на Константин в издигането на града, предвид убедеността на св. Сулпиций Север и св. Теодорит Кирски, че Сердикийският събор е бил съответно свикан от Константин Велики или в изпълнение на неговото завещание, тук едно кратко представяне на „Сердика, Константиновият Рим" е повече от наложително.

Константиновият Рим

Три века след като градът се е развивал като важен, но все пак оставащ провинциален римски център, първо Галерий, а после и Лициний, превръщат провинциалния град в централен. Константин Велики е първият римски император, който безусловно нарича Сердика свой „Рим". Според изворите въпросният израз не е бил инцидент, т.е. – спонтанна императорска реакция на някаква ситуация, а „Константин често казвал Сердика е моят Рим"[31] и напълно сериозно обмислял да пренесе столицата си тук или в Троя[32] (митичната родина на римляните, за чийто родоначалник се смята Еней).

Нито Продължителят на Дион Касий от 5-6 в., нито Йоан Зонара през 12 в. – двата основни наративни извора за Константиновото отношение към Сердика, обясняват на какво се дължи голямата значимост на точно този град за императора. Явно читателската публика поне в периода 5-12 в. не се е нуждаела от подобни обяснения. По-късните автори, за които събитията от първата половина на първото хилядолетие на християнската история са били много далечни, започват да търсят обяснения за връзката между Константин Велики и Сердика. Основната причина за интереса към този въпрос не на последно място е била, че никой друг император никога не е наричал „мой Рим" никой друг град. Разбира се, това не пречи на съвременните изследователи да избегнат задълбочаване над енигматичната Константинова привързаност към Сердика с констатацията, че в епохата на Тетрархията поначало „Рим е бил там, където е императорът"[33]. Проблемът е, че дори

[30] Dintchev, V. „Serdica II" Project. In: The Edict of Serdica (311): understanding and realization of the idea of religious toleration. (c. 193-216) Колосалните крепостни стени на Константинопол, чиито мощни останки стоят до днес, ще бъдат издигнати чак от император Теодосий.

[31] Anonymus, Fragmenta historicorum graecorum, vol. IV cum Mulleri comentariis, 1841, p. 199. Издателят на извора е на мнение, че текстът принадлежи на Петър Патрикий – известен византийски дипломат, държавник и писател от епохата на Юстиниан.

[32] Zonaras, XIII. II. 5-6. PG, col. 1105. In: Ioannes Zonaras, Annales, vol. 1 libri 1-15, Migne, PG, vol. 134, coll. 0039-1414 (за цитата 1105). Един от редките коментари на този документ, поставящ Сердика заедно с Троя, а Византион – „далеч след нея", вж. в Burckhardt, J. The Age of Constantine the Great. Engl. transl. London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949, pp. 344-346.

[33] Krautheimer, R. Three Christian Capitals: Topography and Politics, Berkeley, 1983 p. 42. Авторът всъщност цитира Херодиан, при когото изразът е предаден като условна реакция, а не като принцип. Hérodien, Histoire romaine, éd. bilingue, transl. L. Halevy, Paris, 1860, I, 14 "Τῶν μὲν γὰρ ἐκεῖσε καὶ ὕστερον ἐπὶ πλεῖστον αἰῶνα ἀπολαύσεις, ἐκεῖ τε ἡ Ῥώμη, ὅπου ποτ' ἂν ὁ βασιλεὺς" // Herodian of Antioch's, History of the Roman empire from the death of Marcus Aurelius to the accession of Gordian III, transl. By E. Echols. Berkeley & Los Angeles, 1961, I. VI. 4.

на практика нещата да са стояли точно така, наистина никой император не е наричал „мой Рим" никой друг град. И обстоятелството, че се е случвало някои автори като Авзоний в поетичен изблик да назоват „нашия (малкия) Рим" или „малкия галски Рим" (*Gallula Romana*) градчета съответно като Капуа и Арл или някои локални патриоти да се обърнат към родния Трир като към „мой белгийски Рим" (*Belgica Roma*)[34], по никакъв начин не променя ситуацията. Константин също не е наричал „мой Рим" никоя от другите си основни резиденции – Трир, Сирмиум и накрая – Византион. Точно обратното – по маниера на ранните императори той е преименувал в своя чест бившата нумидийска столица Сирта (313 г.), Византион (324 г.) и Арл (316-328 г.). Единствените аналогии на фразата „Сердика е моят Рим" са от времето не на Тетрархията, а на републиканския Рим. Така, когато галите атакуват Рим, Камил се оттегля във Вей, като приютилият го град става „неговият Рим" (396 г. пр. Хр.). Три века по-късно Помпей, бягайки от Рим, намира временно убежище, по думите на Лукан, в „неговия Рим" – остров Лесбос[35]. В епохата на Принципата, Домината и Тетрархията, обаче, няма нито един пример на подобен реторичен отказ на даден император от „оригиналния" Рим в полза на някой „негов Рим". Не случайно „многобройните доказателства" за тетрархичното мултиплициране на „Римовете" неизменно се свежда до един единствен пример, а именно, че според Продължителя на Дион „Константин наричал Сердика свой Рим"[36].

Тесните връзки на множество императори от Тетрархията със Сердика и околностите ѝ може би са имали някакво отношение и към Константиновото преференциално отношение към града. Според не особено аргументираната, но като цяло неподлежаща на съмнения версия за родното място на Константин, той е бил роден в Ниш[37], т.е. също е произхождал от стратегия

---

[34] Примерът с Трир - „белгийския Рим" е особено често цитиран, понеже Трир в разглеждания период действително ще стане важен фактор, в т.ч. около времето на Сердикийския събор ще бъде столица на западните императори. Изследователите обаче „забравят" да обърнат внимание, че въпросният израз не е цитат от някой император, а е открит в една анонимна трирска епитафия. Срв. напр. Van Dam, R. The Roman Revolution of Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.50-52.

[35] M. Annaei Lucani de Bello Civili, V. 28-29. *"Veiosque habitante Camillo illic Roma fui"*; (when Camillus lived at Veii, Rome was there); VIII . 129-134 *"... dixit ,in orbe / gratius esse solum non paruo pignore uobis/ ostendi: tenuit nostros hac obside Lesbos/ adfectus; hic sacra domus carique penates, / hic mihi Roma fuit"* "…thus Pompeius said: / Earth has for me no dearer land than this. / Did I not trust it with so sweet a pledge /' And find it faithful? Here was Rome for me (transl. Edward Ridley, 1896).

[36] Особено ясно тази закономерност се вижда в изследвания, целящи изрично да докажат, че появата на „нови" и „мои" Римове е било тенденция още от края на трети век. Вж. напр. в: Grig, L. Kelly, G. "From Rome to Constantinople". In: Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity. Lucy Grig & Gavin Kelly (eds.). Oxford University Press. New York. 2012, pp. 7-12; Vanderspoel, J. "A Tale of Two Cities. Themistius on Rome and Constantinople" in: Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity, p. 223, sq.; Millar, F. The Emperor in the Roman World, 31 BC-AD 337. Cornell University Press, 1977, pp. 39-53.

[37] Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII, 2 vols, ed. W. Kroll, F. Skutsch, Lipsiae, Teubner, 1897, vol. 1, I. 10. 13. (p. 38); Valesiani I. Origo Constantini Imperatoris, 2. In : Origo Constantni

Сардикия. Ето защо някои учени приписват израза „Сердика е моят Рим" на Константиновия произход „от този ареал"[38]. Подобно предположение за, ако мога така да се изразя, емоционално-генеалогичната връзка на императора със Сердика е толкова по-вероятно, предвид немалкото легенди, предавани от 4 до 19 в., според които майката на Константин – св. Елена, е била родена и/или погребана в София[39]. Факт е, че единствено в софийските легенди за царствената двойка Константин и Елена и за софийската „Света София" св. Елена присъства и като исторически спомен, и като духовен символ, и като религиозна идеологема, и като централен елемент сред множеството полулегендарни наративи, оформящи локалната представа на хората за тяхното римско и християнско наследство[40]. По същия начин единствено в софийския регион името на Елена и сина ѝ са белязали цял един обширен периметър, в чийто център се намира „Константиновият Рим": на 6 км северозападно е Костинброд; на ок. 80 км източно от София е Еленската базилика от 4 в. (ил 22, 22а) – храм, чието име има паралел само с римската Еленинска базилика, издигната също през 4 в. (дн. Basilica di Santa Croce in Gerusalemme); в софийския квартал „Лозенец" е местността Кръста – древно и до днес функциониращо съборно място, което, според местното предание, е възникнало във връзка с Кръстното видение на Константин Велики (ил. 23). Съвсем логично едни от най-старите[41] запазени изображения на царствената двойка се намират в софийските църкви и манастири (ил. 24, 24а).

Имената на светците-основатели Елена и Константин с времето се променят, дори се забравят. Но присъствието им винаги се усеща. Или поне се е усещало до 18 в., когато според Герард Корнелиус фон ден Дриш всички, и българите, и турците, са вярвали, че в „горния свод" на Софийската „Света София" е зазидано нечие божествено и достойно за почит тяло, понеже „оттам се разпространявала твърде приятна миризма". Дали това е било тялото

Imperatoris, 2. In : Origo Constantni imperatoris sive Anonymi Valesiani pars prior; Anonymi Valesiani pars posterior . MGH Auctores antiquissimi. Vol. IX, Chronica minora Saec. IV. V. VI. VII. Vol. I. Berolini, 1892. pp. 1-11; 259, 306—328. Според Йоил, обаче, Константин, също като Галерий, е дакиец. Joelis Chronographia compendiaria. CSHB, 19, Ed. I. Bekker, 1836, p. 36.

[38] Wilkes, J. The Cambridge Ancient History. Vol. XII. The Crisis of Empire 193-337. Ed. by A. K. Bowman, P. Garnsey, Av. Cameron. Cambridge University Press, 2005, Part III The Provinces, p. 239, 249, sq.

[39] Вачкова, В. Табов Й. „Елена от София – един възможен отговор на въпроса защо Сердика е била „Константинов Рим". –Palaeobulgarica, 4, 2009, pp. 79-100. За „външната употреба" на легендата за „Елена Софиянката" вж. Andrija Kačić Miošić, Razgovor ugodni naroda slovinskoga, Venice, 1801, p. 11.

[40] Вж. Елениите и Константиновите сюжети в: Българска народна поезия и проза. Т. 3. Хайдушки и исторически песни, съст. Ст. Стойкова. София, 1981, 207-221 // Електронно издание на цикъла за Цар Ясен вж. в: Български фолклорни мотиви. Т. II. Балади. Български фолклорни мотиви. Т. V. Исторически песни. Съст. Тодор Моллов. Варна: LiterNet, 2006-2010 http://liternet.bg/folklor/motivi/car_iasen_i_turcite/content.htm

[41] Мозайката от „Сан Марко" във Венеция е съвременна на стенописите в „Св. св. Петър и Павел" от Беренде (13 в.), като по-ранни (от 11 в.) се датират само някои изображения от Кападокия и Новгород.

на легендарната дъщеря на Константин и Елена – принцеса София, както е мислел Дриш, или на съвсем реалната августа Елена – както сигурно е мислел Коронели, обозначавайки Сердика като *Patria di S. Helena* (вж. гл. 2, ил. 7)[42]. Това е въпрос колкото провокативен, толкова и реторичен: изминалото от времето на Елена хилядолетие и половина е контаминирало двата образа, двете имена и двата култа – към „премъдрата" Елена и към „царствената" София до такава степен, че елементите им едва ли могат да бъдат разграничени. За хората от 4 в., обаче, нещата са стояли съвсем различно. Голяма част например от делегатите, присъствали на Сердикийския събор, лично са познавали не само Константин Велики, а и майка му. Ето защо Сулпициевото твърдение, че Сердикийският събор е свикан от самия Константин може и да не е съвсем точно, но изцяло се вписва в съвременните представи по въпроса къде би могъл и къде би искал Константин да свика Втория вселенски събор. Доколко не само приживе на Константин, а през целия четвърти век Сердика е оставала тясно свързана с Константиновия род, можем да съдим например от поведението на императора сердикиец Марцел. Лозунгът на краткото Марцелово управление (366 г.) е бил запазване на правата на Константиновата династия срещу претенциите на „узурпаторите" Валент и Валентиниан I[43].

На свой ред едно допускане, че мощите на св. Елена са се намирали в София в контекста на едно изследване, центрирано около Сердикийския събор придобива особена важност. Четвъртият вселенски събор, например, е бил свикан в Халкидон (451 г.) и поради различни политико-идеологически мотиви, но на първо място с аргумента, че тамошните мощи на света Евфимия „са благословили събитието", изпускайки свето миро. Ето защо

[42] За научните и по-конкретно – исторически познания на главния космограф на Венеция вж. E. L. Stevenson, Terrestrial and celestial globes : their history and construction, including a consideration of their value as aids in the study of geography and astronomy, London, Oxford, 1921, pp. 92-120 sqq. и Космографията на Коронели, Coronelli, V. Epitome cosmografica, o, Compendiosa introduttione all'astronomia, geografia, & idrografia per l'uso, dilucidatione, e fabbrica delle sfere, globi, planisferi, astrolabi, e tavole geografiche, e particolarmente degli stampati, e spiegati nelle publiche lettioni. 1693. За изворите на космографите от 16 и 17 в. вж. Headrick, D. R. When Information Came of Age: Technologies of Knowledge in the Age of Reason and Revolution, 1700-1850, Oxford University Press. 2000, pp. 12, 153-155, 160-164, 172 et passim. Joachim Lelewel, Géographie du Moyen âge. Bruxelles, 1850 et 1852-1857 (5 t.) и Épilogue de la géographie du Moyen âge. Paris, 1857.

[43] Ammianus Marcellinus, 26.10.1-5. Joannes Antiochenus. Historia Chroniki. In: Fragmenta historicorum graecorum, vol. IV cum Mulleri comentariis, 1841, 184. 2. (p. 608); Jones, A.H.M. J.R. Martindale, and J. Morris. „Marcellus 5" The Prosopography of the Later Roman Empire, Cambridge, 1971, t. 1. (PRLE 1), p. 551. Подробно за т. нар. бунт на Прокопий (365-366) и за амбициите и ролята на бившия магистер на конницата и пехотата и протектор Марцел, вж. Lenski, N. Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D. Berkeley, CA, 2002. pp. 16, sq., 56, 69-83; 112, sqq. Zosimus, IV. 6. 3-6; IV. 8. 3-4. Ammianus Marcellinus, XVI. 2. 7-8; PRLE 1, p. 551. Макар авторът да не прави връзка между кратката императорска кариера на Марцел, последвала опита за преврат на сина му (завършил впрочем с неговата назидателна, публична екзекуция), вж. също статията на Woods, D. "The fate of the Magister Equitum Marcellus." –The Classical Quarterly (New Series), 45(1), 1995, pp. 266-268 (по-специално с. 268).

в иконографията точно на този събор каноничното представяне често се нарушава, за да изведе на преден план ковчега със скъпоценните реликви (ил. 25). Факт е, че запазеният до днес некропол на „Св. София" е породил множество легенди, повечето свързани със св. Елена (или София), а в абсидата на „Св. София" е намерен реликварий, който по думите на К. Иречек „съдържал малко прах и пръст и няколко много ръждясали монети на Константиновите синове"[44] (ил. 26, 26а, 26б). Факт е също, че саркофазите от некропола на „Света София" и мавзолея в днешния кв. „Лозенец"[45] (ил. 8) по вид и изработка са изключително близки до тези, открити при мавзолея на принцеса Гала Плацидия в Равена. Запазените фрагменти от скулптурна украса (ил. 27) също недвусмислено свидетелстват, че става дума за погребение на високопоставени лица. Разбира се, когато споменатите монументи се сравняват не трябва да се забравя, че част от софийските паметници са с около век по-ранни от равенските. Същото трябва да се има предвид при сравнение на великолепните равенски мозайки от 5 и 6 в. и не по-малко великолепните фрески от софийския некропол. Повечето от последните са изработени през 4 в., какъвто е случаят с изящните флорални мотиви около кръста в т. нар. Гробница на Хонорий (близо до входа на „Св. София", ил. 28), Христограмът и най-ранните известни изображения на четирима архангели от т. нар. Гробница N 9 (на ул. „Гурко", ил. 29, 29а) и т.н., датирани около времето на Константиновата династия.

В съвременната наука утвърждаването на Сердика за столица на Константин Велики се свързва с 317 година.[46] Мотивите за Константиновия избор не се коментират и изглежда се схващат като саморазбиращи се в контекст на актуалната за момента политическа конюнктура[47]. Какво се случва през 317 година? Тогава, на 1 март, в Сердика официално е провъзгласена Третата тетрархия с обявяването за цезари на Константиновите синове Крисп и Константин II, и братовчед им – Лициниевия син Лициниан. Константин, в качеството му на август на Запада, често е бил в Сердика и преди

[44] Иречек, К. Княжество България. Негова повърхнина, природа, население, духовна култура, управление и новейша история. В две части. Пловдив. 1899, Част първа, с. 15.

[45] Daskalov, M., Goryanova, S. "Early christian architecturalcomplex in Sofia (Bulgaria)". –Niш i Vizantija, VII, pp. 151-162.

[46] Odahl, Ch. M. Constantine and the Christian Empire. London and New York: Routledge, 2004, p.145; Lenski, N. The Reign of Constantine. –In : The Cambridge Companion to Constantine. The Age of Constantine. Ed. by N. Lenski. Cambridge University Press 2006, pp. 59-90 (конкретно – с. 74, сл.); Drake, H. A. The Impact of Constantine on Christianity. Ibid. pp. 111-136 (конкртено – с. 115); Elton, H., Warfare and the Military. Ibid. pp. 325 -346 (конкретно – с. 341).

[47] Има и някои редки изключения, при които изследователите обръщат внимание както на изключителното стратегическо място на града, „владеещ цялата Дунавска равнина" и на имиджа му на „идеалната римска колония", така и на факта, че според римските традиции Троянците (от които произхожда Еней, легендарният праотец на Ромул), преди да отидат в Мала Азия и да издигнат Илион (Троя), са живели в Илирик, т.е. пра-, пра-родината на Рим са земите, „контролирани от Сердика". Вж. Constantine Versus the Bankers: Military-Industrial-Church Complex, New World Order, Today's Socio-Politico-Economo Fizzle and Big Dumb Down Conspiracy. New York Bloomington, 2010, p.72.

това, за което свидетелстват златните монети, сечени от негово име в Сердика (ил. 30). Впрочем, няма абсолютно никакви аргументи срещу допускането на историци като Дюшен, че и цезарят на Запада Константин, както и августът на Запада Лициний, е бил в Сердика и лично е подписал през април 311 г. Едикта на търпимостта, заедно с бащата-август на Изтока Галерий (а вероятно и Максимин Дая, цезар на Изтока). Факт е, че през същата 311 г., четири дни преди юнските иди (9 юни), точно от Сердика ще бъде издаден първият съвместен документ на августите Лициний и Константин, регулиращ привилегиите на илирийските ветерани, прекрасно запазен в две копия[48] (ил. 31).

През 316 г., в условията на започналия конфликт между Константин и Лициний, първият е принуден временно да се установи във Филипопол. От 317 г. поне до началото на февруари 330 г. столицата на Константин Велики е Сердика. Оттук той издава своите закони, рескрипти и писма[49]. Оттук

[48] Epistula Constantini et Licinii de Privilegiis militum et veteranorum. In: P. F. Girard, F. Senn. Les lois des Romains. Napoli, 1977, pp. 496-498. I. Paulovics, A Szony. La table de privileges de Brigetio Archaeologia Hungarica 20; Budapest, 1936. Критично издание на второто открито копие (чието изображение е поместено тук), вж. в N. Sharankov, "Three Roman Documents on Bronze". -Archaeologia Bulgarica. XIII, 2 (2009), pp. 53-72 (по-специално с. 61-67). Според Fergus Millar, Torben Christensen, Louis Dushesne, Andre Chastagnol, Paul Allard, документът е датиран от 311г. и Константин по това време сигурно е бил в Сердика. Според Seston документът не може да е по-ранен от 316 /321 г. William Seston. "Sur les deux dates de la table des privilèges de Brigetio". Publications de l'École française de Rome. Scripta Varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme, 1980 pp. 413-422 = Byzantion. XII, 1937, pp. 477-486. Датировката на Сестън се базира на често споделяното мнение, че преди 316 г. Сердика е в ръцете на Лициний и Константин не би могъл да се намира там – твърдение, което противоречи на десетки случаи, в които тетрарсите са пребивавали заедно в някоя от резиденциите.

[49] За периода 316-330 вж. **316**: 17 (20) април *CTh* 8.12.2; 9.10 // *CJ* 8.53.26; юни *CJ*. 1.13; **317**: 1март Мирът на августите; декември *CTh* 9. 10.1 // *CJ* 3.24.1; 319: 1 ноември, *CTh* 2.10.1-2, 26 ноември *CJ* 9.43.2; 320: януари *CTh* 3.2.1; *CTh*.8.16.1.2; май *CTh* 10.1.4; юни *CJ* 9.4.1 // *CTh* 9.3.1.1; декември (17) *CTh* 16.10.1.1; декември (18) *CTh* 3.32.1.2 // *CJ* 5.71.18; **321**: януари *CTh* 2.22.1; февруари (6) *CTh* 2. 19. 2; IX. 42. // *CJ* 3.28.28; февруари (27) *CTh* 9.42.1.4 // *CJ* 5.16.24; 1 март *Quinquennalia* на Крисп, Константин II (и Лициниан) – в Сердика (и/или Сирмиум); май *CTh*.9.9.1.6; 25 юли 321 (или 320 г.) *Quindecennalia* на Константин (в Сердика и/или Сирмиум, и/или Трир); август *CTh* 4.12.3; декември *CTh* 3.32.1 // *CJ* 5.71.18; **322**: 18 декември *CTh* 3. 32. 1// *CJ* 5.71.18; **326**: 30 януари *CTh* 2.22.1 // *CJ* 8.34.3; 28 май *CTh* 9.9.1 // *CJ* 9.11.1; юли 325 - юли 326 *Vincennalia* на Константин Constantine; 24 август *CTh* 4.12.3; **327**: 11 май (или 18) *CTh* 11.7.4 // *CJ* 10.21.1. / **329**: 18 август *CTh* 5.10. 1 // *CJ* 4.43.2; 29 септември *CTh* 12.1.16 // *CJ* 10.32.18; декември *CTh* 10.32.18 / **330**: 5 февруари *CTh* 16.2.7. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis (*CTh*). Ed. Th. Mommsen et P. M. Meyer, Berlin, 1905; Codex Iustinianus (*CJ*). Ed. P. Krüger, Berlin, 1954. За детайли на хронологията между 315 и 317 г. вж. P. Bruun, Studies in Constantinian Chronology. New York: The American Numismatic Society, 1961; A. Chastagnol. 'Patrick Bruun, Studies in Constantinian Chronology'. -Revue numismatique (1962), Vol. 6, Issue 4, pp. 323-333; Th. Barnes. Lactantius and Constantine, p. 37. За годините 320 и 321 вж. André Chastagnol. « Les *Quinquennalia* des trois Césars (Crispus, Licinius II, Constantin II) en 321 ». In : Romanitas-Christianitas. Untersuchunaen lur Geschichte und Literatur der romischen Kaiserleit. Festschrift für Johannes Strau. Berlin-New-York, De Gruyter, 1982, pp. 367-374 (конкретно с. 370).

през 320 г. кореспондира с префекта на Рим, за да се осведоми какво се случва в далечна Италия. Оттук на февруарските нони (5 февруари) 330 г., само три месеца преди официалното освещаване на Константинопол, Константин пише до Валентин, консулария (управителя) на Нумидия, по повод донатисткия разкол и издава рескрипт, адресиран до Нумидийските епископи, с който ги уведомява за новия закон. Сердикийският рекскрипт от 330 г. е забележителен документ, в който на практика Империята признава за равноправни донатистката (смятана за схизматична и еретическа) и ортодоксалната (следваща Никейския събор) църква в Африка. Акцентът е върху принципната невъзможност императорът да санкционира „еретиците" по друг начин, освен да възстанови онова, което те, бидейки повече и по-влиятелни, са отнели на „православните". Въпросното възстановяване в случая се изразява в гарантиране и на католическите свещеници на привилегията да бъдат свободни от обществени длъжности и построяване с държавни средства на нов храм за православните, който да замести отнетия им от донатистите[50].

Ако перифразираме израза на изтъкнатия познавач на Константиновата епоха Реймън Ван Дам, по това време Сердика не е илирийски Рим, а Рим е италийска Сердика[51]. Това е времето, когато са завършени или реконструирани дворцовият комплекс в центъра на днешна София и блестящата резиденция в Костинброд. Множеството останки от крайградски вили в днешните софийски квартали „Хаджи Димитър", „Обеля", „Филиповци", „Орландовци", „Гара Искър", „Герена" и т.н. говорят за запазения римски вкус към извънградските имения и икономическите възможности на местния елит (ил. 32, 32а). Разкритите през 2011 г. в самия център на София останки от античен дом, декориран с изящна подова мозайка, свидетелстват не само за икономическите възможности, а и за изтънчения вкус на собствениците му (ил. 33, 33а).

Епохата на Константин за Сердика, както и за целия римски свят, е времето на първата масова християнизация на градския живот. Започва преустрояването на стари публични сгради в църкви, какъвто е случаят с ротондата „Св. Георги", която, според някои учени като Асен Керин, е била епископският дворец (оттам и вероятно място на заседанията на Събора). Издигат се нови църкви – като базиликата и мавзолеят в днешния кв. „Лозенец". Разширяват се и се благоустрояват вече съществуващи светилища като това, намирало се на мястото на бъдещата „Света София". Интересно е да се отбележи, че според съвременните археологически изследвания най-ранната постройка на „Света София" е от третата четвърт на 2 в.[52] През 17 век,

[50] Optatus of Milevis, Against the Donatists. Oxford, 1917, Appendices X. pp. 410-415; Императорското писмо до Валентин, консулария на Нумидия, вж. в Теодосиевия кодекс. Cod. Theod. XVI, II, 1, 2.

[51] Van Dam, R. The Roman Revolution of Constantine. Cambridge. Cambridge University Press, 2007, p. 51, sq.

[52] Шалганов, К. Археологически проучвания под базиликата „Света София" в София през 1991-2002 г. В: Heros Hephaistos. Studia in honorem Liubae Ognenova-Marinova. Велико Търново, 2005, с. 169-179.

описвайки руините на „Света София", Паулус Тафернер твърди, че църквата е на 1400 години[53], т.е. датира я около 250 г.

Предвид така описаната градска среда, работата на Събора може да се ситуира най-общо около двата двореца – този в Костинброд (тогавашна Скретиска) и този в центъра на града (т. нар. Константинов квартал). Отделни заседания (и/или откриването?) не е изключено да са били водени в извънградските църкви „Света Троица" (дн. кв. „Лозенец") или „Св. София", особено ако допуснем, че тези храмове са били особено почитани заради нечии мощи. Конкретно по повод на Събора и за неговите нужди може би е била построена огромната базилика при западната врата на града. При продължаването на археологическите работи при Западната порта през 2012 г. е разкрита над 20 м подова мозайка и достатъчно доказателства, че една от базиликите, чиято абсида е на бул. „Мария Луиза", свършва тук. Иначе казано, става дума за наистина грандиозно здание, известно, впрочем на археолозите още от 70-те години на миналия век. То е с дължина ок. 100 м и ширина вероятно ок. 27 (по данни на ръководителката на екипа д-р И. Борисова-Кацарова, популяризирани от д-р Т. Чобанов). Предположението, че при Западната порта се е намирала голяма и богато декорирана обществена сграда, обяснява и откритите на същото място изящни капители и фрагменти от фризове и мозайки (ил. 34, 34а). От своя страна предположението, че тази сграда е била християнски храм-емблема на новата, християнска римска власт след издадения в Сердика през 311 г. Едикт на толерантността, се подкрепя от вида, ориентацията и мащабите на съоръжението. Храм с подобна дължина (100 м) през 4 в. е имало само в Константинопол („Св. Ирина", завършена към 360 г.). Базилика с подобна дължина (100 м) е имало само в Рим. Става дума за известната Нова Базилика /„Базилика на Максенций и Константин", където се е намирала не по-малко известната колосална статуя на Константин. Дали тази „Голямата базилика при Западната порта" е била най-голямата в Сердика и съответно – средоточие на Събора? Отговорът на този въпрос зависи от това доколко ще вярваме на Иречековото твърдение за наистина колосална базилика, чиито останки са засипани между „Св. София" и Народното събрание. Тя е била трикорабна и широка 33 м[54], т.е., сравнима с константинополската „Св. Ирина" след реконструкцията през 8 в. и разширението ѝ през 11-12 в. Изводът, който се налага е, че ако са имали необходимост да се съберат в една църква не само архиереите на „никейския", а и тези на „арианския" Сердикийски събор, спокойно са можели да разполагат с един огромен или с няколко много големи храма: дори по-скромната базилика при западната врата е била два пъти по-голяма от сегашната софийска „Св. София" и широка колкото най-големия Константинов храм извън Сердика – Константиновата базилика в Трир, но с 1/3

[53] Paulus Tafferner, Cæsarea Legatio, Quam Mandante Augustissimo Rom: Imperatore Leopoldo I. Ad Portam Ottomannicam suscepit, perfecitq[ue] ... Walterus S.R.I. Comes De Leslie ... Lochner, 1672, p. 41.

[54] Иречек, К. Цит. съч., с. 15.

по-дълга от нея.

Накратко, Сердика е отговаряла на всички критерии да бъде избрана за седалище на Втория вселенски събор. Тя не само е имала нужното църковно и политическо минало, а е била идеално защитена и е разполагала с поне два двореца и няколко големи храма, освен с всички обществени сгради, характерни за римския урбанистичен стил. Друг е въпросът, че ролята на седалище на Втория вселенски събор ще повлияе сериозно върху възприемането на Сердика. Градът вече ще бъде свързван със страстите, подкрепата или отрицанията, предизвикани от работата и решенията на Събора. Друг е също въпросът, че Сердикийската църква още на събора, проведен в нейния град, изглежда започва да изпитва някои съмнения относно, ако мога така да се изразя, „съборността" на тези събрания, свиквани на най-високо църковно и политическо равнище и отлъчващи от църквата всеки, несъгласен с взетите решения. Същите чувства, впрочем, ще изпита малко по-късно и св. Григорий Богослов. Св. Григорий, в качеството си на кратковременен Константинополски патриарх, присъства в началото на т.нар. Втори вселенски събор от 381 г. Малко по-късно, освен че отказва участие в нови подобни начинания, той възкликва:

„... Ако трябва да напиша истината, моето мнение е, че трябва да се избягват всички събирания на епископи, понеже аз никога не съм виждал някой събор да достигне до добър край, нито пък да доведе до отстраняване на злото, Точно обратното, обикновено той (съборът) го увеличава (злото). Тук винаги ще откриеш любов към споровете и любов към властта. (Greg. Nazianzus. Ep. 130)

Посоченото, от определена гледна точка „дисидентско" поведение на Сердикийската църква, се запазва най-малко до края на Вселенските събори в православния свят (843 г.) и неминуемо се отразява върху оценките за дейността на тази църква, в т.ч. и за вселенскостта на Събора, провел се пет века преди това в Сердика.

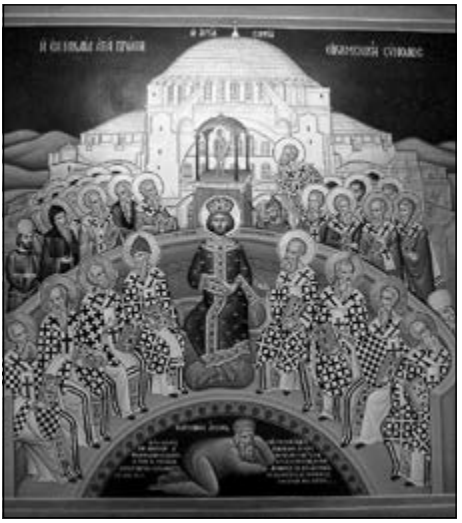
Илюстрации към Глава 4

Ил. 1. *Никейската църква-джамия музей „Св. София". Изник, Турция (съвременно състояние).*

Ил. 2. *Петият вселенски събор, представен от известния руски зограф Дионисий във Ферапонтовия манастир „Рождество Богородично" (1502 г.).*

Ил. 2а. *Седмият вселенски събор. Новодевически манастир, Москва, Русия (17 в.).*

Ил. 3. *Вторият вселенски събор. Византийска миниатюра, 9 в. Хетимасията (празният Божествен престол, понякога с разтворено Писание върху него) се среща почти изключително в представянето на Константинополския събор от 380-381 г. Прави впечатление, че единственият персонаж, изобразен с ореол, е император Теодосий I.*



Ил. 3а. *Първият вселенски събор. Стенопис в манастира „Преображение Господне” (Големия Метеор /Мегало Метеоро, Гърция), 16 в.*

Ил. 4. *Първият вселенски събор. Стенопис в „Ставрополеос”, Букурещ (Румъния), 18 в.*

Ил. 4а. *Седмият вселенски събор. Икона, Гърция, ок. 1800 г. Държавният патронаж е загатнат в най-традиционния византийски стил – деликатно, с фигурите на двама (понякога само един) воини зад императорите Ирина и Константин.*

Ил. 4в. *Таксиархът арх. Михаил, изобразяван с кръстоувенчаното земно кълбо (точно както е изобразяван василевсът). Шумски манастир „Св. арх. Михаил", Софийско, 16-17 в.*

Ил. 4б. *Събор на светите архангели Михаил и Гавриил, фреска над входа на едноименния храм в с. Арбанаси, В. Търновско, 17 в.*

Ил. 5. *Изображенията на Вселенските събори в Сикстинския салон на ватиканската библиотека, в дъното – Първият вселенски събор (16 в. худ. Чезаре Небия).*

Ил. 5а. *Първият вселенски събор, фреска в Сикстинския салон на ватиканската библиотека. Съборът е „председателстван" от папа Силвестър (в центъра), а неговият главен инициатор император Константин Велики е изобразен на преден план и на почетно място, но видимо изключен от редиците на прелатите-участници.*

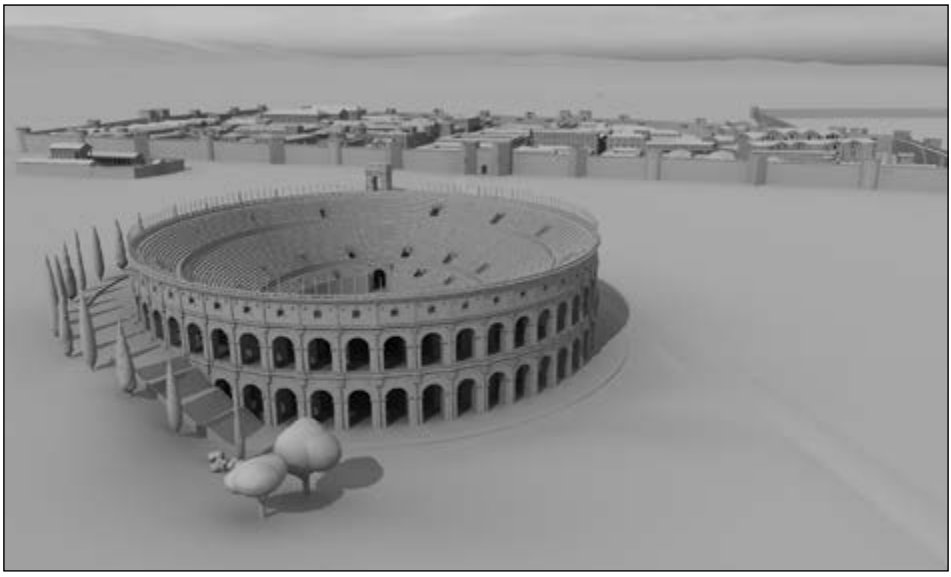
Ил. 5б. *Вторият вселенски събор (в Сикстинския салон) – патронажът на Империята е представен много демонстративно с езическия (ако не направо варварски) вид на войниците (на преден план вляво) и на самия император Теодосий (в дъното, дясно).*

Ил. 6. *Ротондата „Св. Георги" в София, съвременно състояние. Според някои специалисти Ротондата е била част от императорския дворец, а според други – първият епископски дворец след 311 г.*

Ил. 7. *Базиликата „Св. София” в София, интериор, съвременно състояние.*

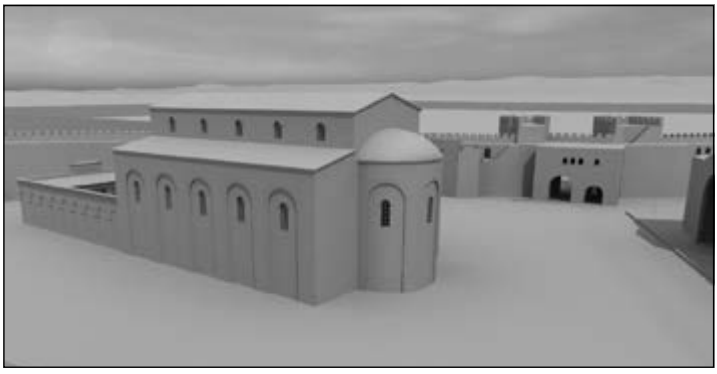
Ил. 8. *Разкопките на част от комплекса при базиликата и мавзолея в кв. „Лозенец”, съвременно състояние.*

Ил. 9. *Останки от римския амфитеатър в София, интегрирани в модерната сграда на хотел „Арена ди Сердика”.*



Ил. 9а. *Сердикийският амфитеатър. 3D реконструкция А. Димитров.*

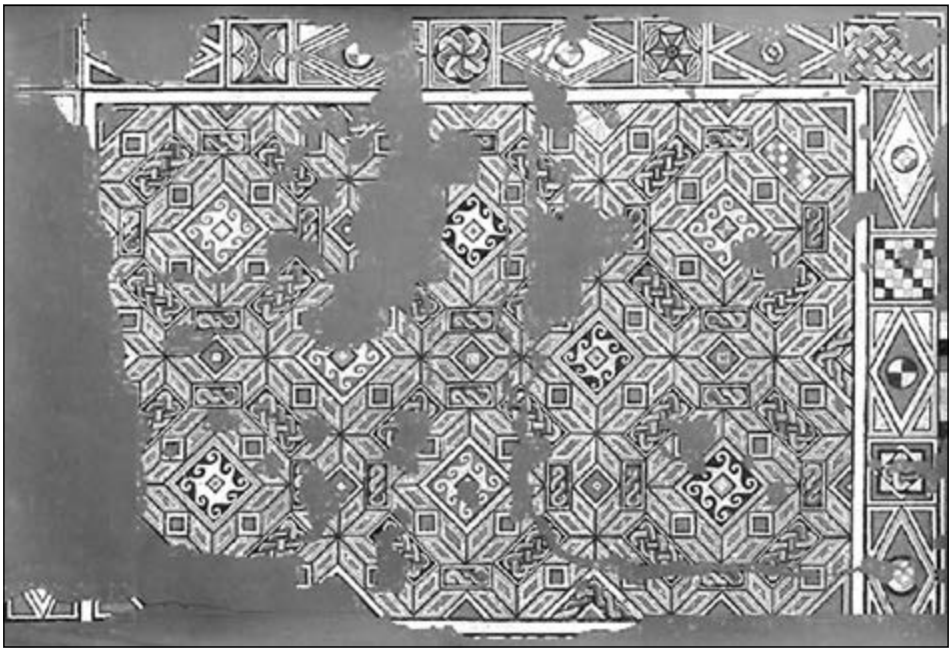
Ил. 10. *Абсидата на „Голямата" базилика, открита при разкопките на бул. „Мария Луиза".*



Ил. 10а. *Голямата базилика при бул. „Мария Луиза". 3D реконструкция А. Димитров.*

Ил. 11. *„Константиновият дворец" и прилежащият му „Константинов квартал" в Сердика. 3D реконструкция А. Димитров.*

Ил. 12. *Останки от Константиновия дворец в Костинброд (съвременно състояние).*



Ил. 12а. *Мозайка от двореца в Костинброд (по В. Динчев).*

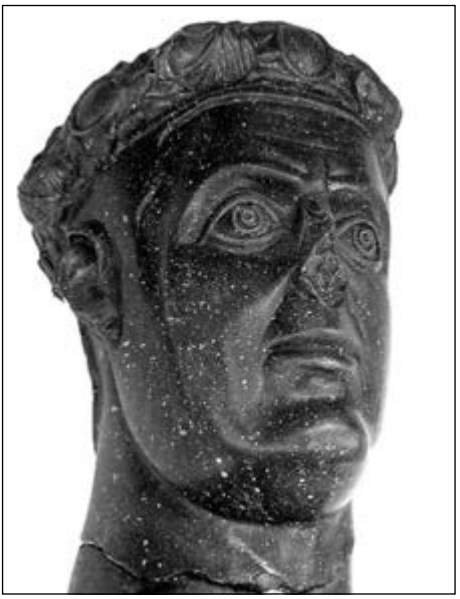
Ил. 13. *Сердикийската улица Cardo Maximus (съвременно състояние на разкопките).*

Ил. 13а. *Сердикийската улица Decumanus Maximus, поглед от западната порта (с надписа на Марк Аврелий и Луций Комод). 3D реконструкция А. Димитров.*

Ил. 14. *„Аврелиановият" форум с преториума. 3D реконструкция А. Димитров.*

Ил. 15. *Карта на Диагоналния и Егнатиевия път на Балканския п-ов и връзката им с Апиевия път, водещ до Рим.*

Ил. 16. *Император Луций Домиций Аврелиан, камея, Рим, 3 в.*



Ил. 17. *Император Гай Галерий Валерий Максимиан (Галерий), порфирна глава, Феликс Ромулиана, 4 в.*

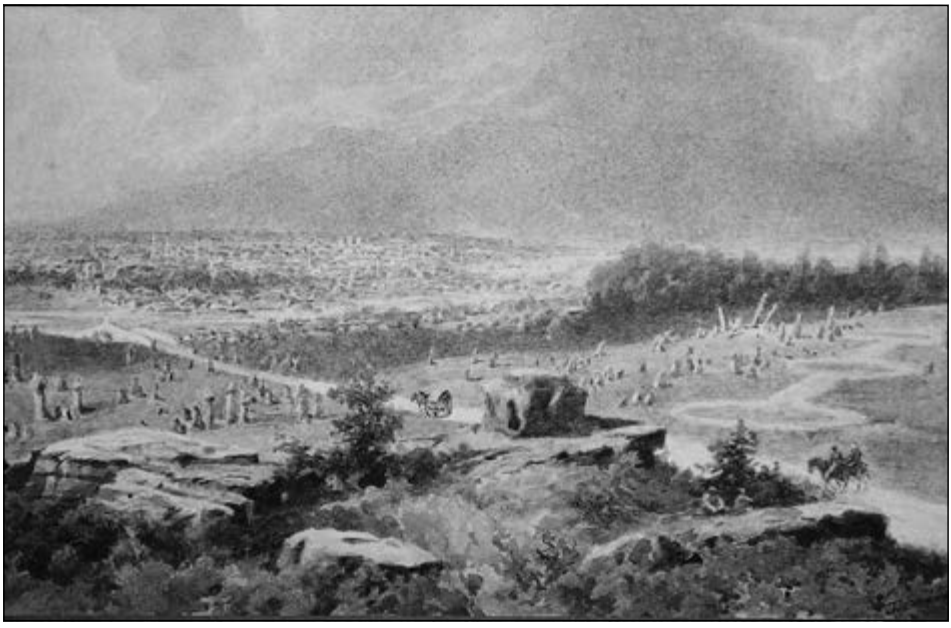
Ил. 18. *Паметен знак, поставен пред храма „Св. София" в София в чест на 1700-та годишнина от издаването на Едикта на толерантността (април 2011 г.).*

Ил. 19. *Останки от античния дворец в Милано (съвременно състояние).*

Ил. 19а. *Гоблен по картина на Рубенс, изобразяващ „Миланската среща”, на която Константин се жени за Фауста, а Лициний – за Константиновата сестра Констанция. 17 в. (детайл).*

Ил. 20. *Галериевата арка в Солун.*

Ил. 20а. *Детайл от релефите на Галериевата арка, изобразяващ клетвата на сердикийския легион и персонификация на град Сердика.*



Ил. 21. *Северната стена на стара София по времето на Й. Обербауер (Акварел, кр. на 19 - нач. на 20 в.).*

Ил. 21а. *Разширението на северната стена. 3D реконструкция А. Димитров.*

Ил. 22, 22а. *Еленската базилика при Пирдоп (съвременно състояние).*

Ил. 23. *Местността „Кръста” в София. Акварел на Йосиф Обербауер (кр. 19 в.).*

Ил. 24. *Св. Елена (св. Константин не е запазен), фреска в църквата „Св. св. Никола и Пантелеймон” в Бояна, София, 13 в.*

Ил. 24а. *Св. св. Константин и Елена, стенопис в църквата на кремиковския манастир „Св. Георги Победоносец”, Софийско, кр. на 15 в.*

Ил. 25. *Четвъртият вселенски събор. Стенопис във Ферапонтовия манастир „Рождество Богородично” (1502 г.). Във връзка с чудото се установява и двоен празник на светицата – 16 септември, когато е пострадала, и 11 юли, когато е „участвала” чудодейно в Събора.*

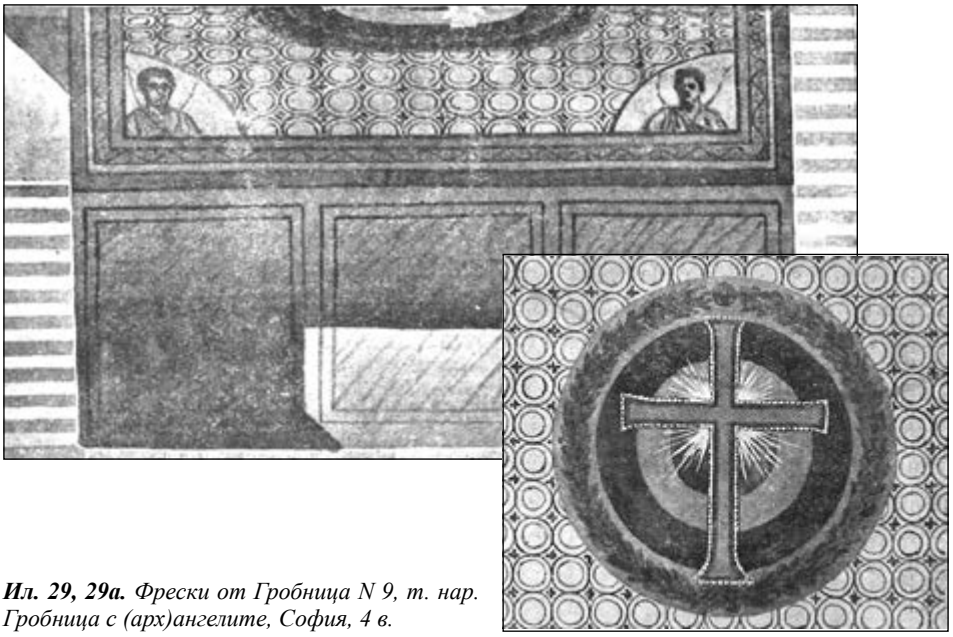
Ил. 26. *Некрополът на „Св. София”. Акварел, Й. Обербауер (кр. на 19 в.).*

Ил. 26а. *Некрополът под „Св. София” (съвременно състояние).*

Ил. 26б. *Раннохристиянски реликварий (4 в.), открит в абсидата на софийската „Св. София”.*

Ил. 27. *Капител от базиликата в кв. „Лозенец” (4 в.).*

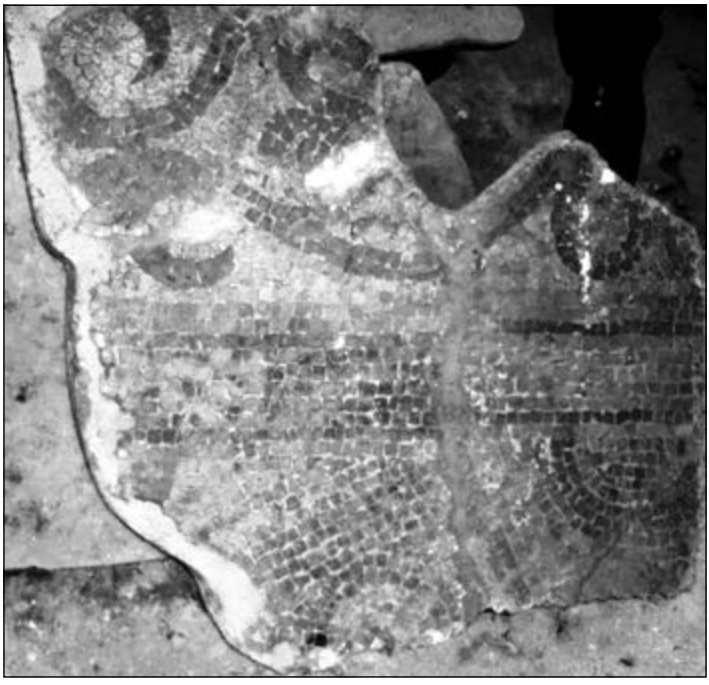
Ил. 28. *Фреска от т. нар. Гробница на Хонорий, София, 4 в.*



Ил. 29, 29а. *Фрески от Гробница N 9, т. нар. Гробница с (арх)ангелите, София, 4 в.*

Ил. 30. *Златен солид на Константин Велики, Сердика, 313-315 г.*

Ил. 31. *Копие на Едикта на Лициний и Константин, издаден в Сердика през юни 311 г. Нумизматичен музей, Русе.*



Ил. 32, 32а. *Украса от римска вила в софийския кв. „Филиповци” (4 в.).*

Ил. 33. *Мозайка от римски частен дом, открита при разкопките на бул. „Мария Луиза” (детайл).*

Ил. 34, 34а. *Капители, украсявали сградите при западната порта на Сердика, 4 в.*

Глава 5
Вселенски ли е „Съборът на епископи от цялата вселена в Сердика”

5.1. *За борбата на цитати и катастрофичната реторика*

В съвременните изследвания върху историята на Църквата, на отношенията Църква-Империя и социалното развитие на римския християнски свят, Сердикийският събор се цитира много често, но никога като Вселенски. По негласно споразумение модерните учени „затварят” спора по въпроса за „вселенскостта” на точно този събор и същевременно проявяват малка склонност да разсъждават около евентуалните мотиви други събори – например „източният поместен събор от 381 г.” в Константинопол да бъдат наричани „Вселенски”. Изглежда за последен път деликатната ситуация около определянето на Сердикийския събор като „Вселенски” или „поместен” се споменава накратко в Хефеле[1], Шаф и Вейс[2] в средата на 19 в. След дългогодишно проучване и критично издаване на каноните на Сердикийския събор и неговата дейност, Карл фон Хефеле през 1852 г. за първи път се наема еднозначно да го приеме за „невселенски”. Умишлено използвам този неологизъм, понеже всъщност нито Хефеле, нито друг сериозен учен определя събора и като поместен. Сердикийският събор неизменно се класифицира като *„замислен и свикан като вселенски събор”,* като *замислен да бъде грандиозен като Никейския или по-голям”*[3] (какъвто всъщност и бил) или, в някои най-нови изследвания – като *„провалил се имперски събор”*[4].

На свой ред Филип Шаф, започвайки с цитат от английското издание на Хефеле[5], изброява – отново по Хефеле – телеграфно авторите, които приемат събора за Вселенски и тези, които не го приемат за Вселенски. Основен акцент е поставен на последния „модерен”, за времето си, историк и богослов – Наталис/Ноел Александър (1639-1724), чието твърдение за

[1] Hefele, Ch. Histoire des concilles d‘après les documents originaux . Vol. I. Trad. de l’allemand par m. l’abbé Gosghler et m. l’abbé Delarc, Paris, 1869, pp. 525-698 (по-специално за ойкуменичността на Сердикийския събор вж. с. 604-608).

[2] Schaff, Ph., Wace, H. NPNF2-14. The Seven Ecumenical Councils, pp. 435-437.

[3] Newton, Isaac. „Paradoxical Questions concerning the morals & actions of Athanasius & his followers“. Unpublished MS, c. early 1690s. Онлайн издание на Newton Project. Посетен юни 2013.

[4] Dünzl, F. A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church, New York, 2007, pp. 79-86 (Translated by J. Bowden from the German Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, published by Verlag Herder, Freiburg, Basle and Vienna, 2006). Както ще стане дума по-нататък, институцията на Вселенския събор поначало е имперска, т.е избягването на понятието „вселенски” и употребата на по-неутралното „имперски” в случая е напълно реторично.

[5] Schaff, Ph., Wace, H. NPNF2-14. The Seven Ecumenical Councils, p. 435 (Hefele. Hist. Councils. Vol. II., p. 172, sqq.).

вселенския характер на Сердикийския събор било цензурирано от Римската църква. Това „уточнение", заедно с напомнянето, че например Тилемон, Фльори или Столберг отхвърлят вселенския характер на събора, се приема за достатъчно тежък аргумент срещу мненията на братята Белерини, Джовани Манси или Цезар Бароний, за които съборът категорично е Вселенски[6]. По същия механизъм ерудирано се отбелязва фактът, че всички древни и средновековни автори, които биха могли да бъдат авторитети по въпроса, определят Сердикийския събор безусловно като Вселенски – *ex toto orbe convocata* (Сулпиций Север), *μεγάλη σύνοδος* (Атанасий Александрийски, Теодорит), *οικουμενική σύνοδος* (Сократ Схоластик, Юстиниан, Пасхална хроника), *omnis Ecclesia recepit eos* (папа Николай I). И срещу този факт се противопоставя мнението на „най-големите авторитети"[7] – Блажени Августин, според когото съборът бил „арианski"[8] и Исидор Севилски[9], който не бил чувал за него.

Вярно е, че някои изследователи не приемат на доверие класификациите на Августин. Така в цитираната монография на Хамилтън Хес изказването на хипонския епископ е определено директно като „пълно незнание по въпроса какво е станало в Сердика"[10]. Проблемът е, че подобни усъмнявания не водят до търсене на реалните параметри на Августиновото „незнание" и Исидоровото „мълчание", които далеч не се изчерпват с игнориране на сердикийската проблематика. Без да се задълбочавам над въпроса само ще отбележа, че Августин е роден десет години след Сердикийския събор, но причината да „не знае за него" не е само младостта му, а и много тясната ангажираност на този събор с делата в Африка[11]. Исидор е още по-късен автор – епископатът му е близо триста години след Събора (601-636 г.). Но, когато се споменава мълчанието на „единия" Исидор, би било коректно поне да се спомене свидетелството на „другия" Исидор – пълният, коментиран

[6] „Under such circumstances it is natural that among the later scholars by far the great majority should have answered the question, whether the Synod of Sardica is ecumenical, in the negative, as have Cardinal Bellarmin, Peter de Marca, Edmund Richer, Fleury, Orsi, Sacharelli, Tillemont, Du Pin, Berti, Ruttenstock, Rohrbacher, Remi Ceillier, Stolberg, Neander, and others. On the other hand, Baronius, Natalis Alexander, the brothers Ballerini, Mansi, and Palma Jno. Bapt. Palma have sought to maintain the ecumenical character of the synod, but as early as the seventeenth century the Roman censors condemned the direct assertions of Natalis Alexander on the subject". Ibid. 436, sq.

[7] Hefele, Op. cit. p. 607.

[8] Augustinus Augustinus, Contra Cresconium Grammaticum Donatistam Libri IV, III. 69-71 [ed. Migne, PL, 43]. Вж. също статията на G. Folliet "L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle". -Revue des études byzantines (1966) vol. 24, issue 24, pp. 196-223. Частното мнение на св. Августин и африканската църква за Сердикийския събор не се надценява и през далечния седемнайсети век. Срв. Van Espen, Z. B. Tractatus historico-canonicus in Canones. Louvain, 1693, p. 16.

[9] Isidori Hispalensi episcopi. Etymologiae, Lib. VI. XVI.

[10] Hess, H. Op. cit., p. 127.

[11] Vachkova, V. Vachkova, V. The early stage of the Donatist Schism – a view from Serdica. In : Vachkova, V., Dimitrov, D. (eds). The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration, Sofia, 2013, pp. 107-118.

латински текст на Сердикийските канони, по който Джовани Манси прави своето издание[12] (става дума за „Псевдо Исидор"[13] или, по думите на Хефеле, за „истинския Исидор"[14]).

Накратко, отдалечеността във времето и пространството донякъде могат да обяснят коментираните „незнания" и „мълчания". Проблемът е, че тези обективни фактори не са нито единствената причина, нито самите „незнания" са най-важни. Защото е факт, че нито Хефеле, нито Шаф или друг изследовател подлагат на съмнение вселенскостта на Петия събор (Константинопол, 553 г.), макар Исидор да не споменава и това събитие, случило се сравнително близо до неговото време и при император, чиято испанска и италийска политика е била особено активна. Исидор Севилски (и Псевдо Исидор) убедено твърди, че към негово време има само четири Вселенски събора, тези в Никея, Константинопол, Ефес и Халкидон[15]. По същия начин дори един повърхностен прочит на писмата на папа Лъв Велики (440-461) веднага ще ни убеди, че за него Втори вселенски събор в Константинопол от 381 г. не съществува. Никой, обаче, както беше споменато, не нарича събора от 381 „поместен и източен", какъвто той всъщност е бил, и не цитира

[12] Mansi, t. 3, p. 30.

[13] Isidorus Mercator. Collectio Decretalium, PL, t. 130, coll. 275-278.

[14] Hefele, Op. cit. p. 547 и бел. 7.

[15] Срв. De canonibus conciliorum. Canon autem Graece, Latine regula nuncupatur. Regula autem dicta quod recte ducit, nec aliquando aliorsum trahit. Alii dixerunt regulam dictam vel quod regat, vel quod normam recte vivendi praebeat, vel quod distortum pravumque quid corrigat. 2 Canones autem generalium conciliorum a temporibus Constantini coeperunt. In praecedentibus namque annis, persecutione fervente, docendarum plebium minime dabatur facultas. 3 Inde Christianitas in diversas haereses scissa est, quia non erat licentia episcopis in unum convenire, nisi tempore supradicti imperatoris. Ipse enim dedit facultatem Christianis libere congregare. 4 Sub hoc etiam sancti Patres in concilio Nicaeno de omni orbe terrarum convenientes, iuxta fidem evangelicam et apostolicam, secundum post Apostolos symbolum tradiderunt. 5 Inter cetera autem concilia quattuor esse venerabiles synodos, quae totam principaliter fidem conplectunt, quasi quattuor evangelia, vel totidem paradisi flumina. 6 Harum prior Nicaena synodus trecentorum decem et octo episcoporum Constantino Augusto imperante peracta est. In qua Arianae perfidiae blasphemia condemnata, quam de inaequalitate sanctae Trinitatis idem Arius adserebat; consubstantialem Deo patri Deum filium †idem† sancta synodus per symbolum definivit. 7 Secunda synodus centum quinquaginta Patrum sub Theodosio seniore Constantinopolim congregata est, quae Macedonium, sanctum Spiritum Deum esse negantem, condemnans, consubstantialem Patri et Filio sanctum Spiritum demonstravit, dans symboli formam quam tota Graecorum et Latinorum confessio in ecclesiis praedicat. 8 Tertia synodus Ephesina prima ducentorum episcoporum sub iuniore Theodosio Augusto edita, quae Nestorium duas personas in Christo adserentem iusto anathemate condemnavit, ostendens manere in duabus naturis unam Domini nostri Iesu Christi personam. 9 Quarta synodus Chalcedonensis sexcentorum triginta sacerdotum sub Marciano principe habita est, in qua Eutychem Constantinopolitanum abbatem Verbi Dei et carnis unam naturam pronuntiantem, et eius defensorem Dioscorum, quondam Alexandrinum Episcopum, et ipsum rursum Nestorium cum reliquis haereticis una Patrum sententia condemnavit; praedicans eadem synodus Christum Dominum sic natum de Virgine, ut in eo substantiam et divinae et humanae confiteamur naturae. 10 Haec sunt quattuor synodi principales, fidei doctrinam plenissime praedicantes; sed et si qua sunt concilia quae sancti Patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quattuor auctoritatem omni manent stabilita vigore, quorum gesta in hoc opere condita continentur. Isid. Etymologiae, Lib. VI. XVI.

папските писания като аргумент срещу неговата ойкуменичност[16]. Както и никой не цитира Исидор като авторитет срещу ойкуменичността на Петия вселенски събор, не нарича Халкидонски събор „начало на църковен разкол", макар точно този събор да води до отделянето на почти всички източни църкви (т. нар. „нехалкидонски църкви"), и не оспорва ойкуменичната автентичност на Втория никейски (Седми вселенски) събор от 787 г., макар на практика той да засяга единствено Константинополската църква.

Паралелно Сердикийският събор, освен че се определя като „невселенски" („поместен на западните църкви"), упорито е характеризиран с разнообразни катастрофични епитети. Той е окачествяван било като „първата схизма" на Църквата, провокирана от упоритата неотстъпчивост на източните представители, отказали да участват в един събор заедно с Атанасий и Маркел[17], било като „фиаско" на стремежа към обединение[18], било като „провал на имперския (?)[19] събор в Сердика, дължащ се на липса на метафизична семиотика, която е била нужна, за да разреши философските проблеми, които са разделяли двете страни много повече от тяхната неотстъпчивост"[20],

---

[16] Leo Magnus, Epistulae, PL, vol. 54, col. 558-1218 // NPNF2,12. Leo the Great, Gregory the Great.

[17] Roldanus, J. The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges. London & new York, Routledge, 2006, p. 87, sq. ; Lohr, W. Western Christianities. In: Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c.600. Augustine Casiday, Frederick W. Norris (eds). Cambridge, 2007, p. 13. Williams, St. & Friell, G. Theodosius, The Empire at Bay. New Haven: Yale University Press, 1995, p. 33. Вж. също. Marrou, H.-I. L'Eglise de l'Antiquité tardive, 303–604. Paris, Editions du Seuil, 1985, p. 123 sq. Макар да не формулира нещата толкова категорично, според Мару през 343 г. се залага моделът на бъдещите схизми — Акакиевата през V век, Фотиевата през IX и Схизмата на Изтока (както на Запад наричат Голямата схизма от 1054 г.), причинени от „склонността към сепаратизъм у източните християни". Анализ на факторите, довели до „схизмата в София", изграден предимно върху сведенията на Сократ Схоластик, вж. у Kaçar, T. The Parting of the Ways: The East and the West at the Council of Serdica AD. 343. — In: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat, Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: l, pp. 139–151, http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/2002191TurhanKacar.pdf.

[18] Chadwick, H. The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford University Press, 2001, pp. 240–253. Според автора след „фиаското" в Сердика с Миланския събор (345 г.) Западната църква утвърдила първенството си в защитата на Никейската ортодоксия (пак там).

[19] Впрочем някои изследователи, особено тези на Несторианската църква, сериозно поставят под въпрос тъждествеността между названията Ойкуменичен събор (на църквите в цялата Империя) и Универсален събор (на църквите и извън Империята, например тези под персийска власт). Срв. Brock, S. P. "The ‚Nestorian' Church: a lamentable misnomer". -Bulletin of the John Rylands Library. (1996), 78(3), pp. 23-35 (по специално с. 25). Подобни уточнения не са лишени от основания, но само ако се има предвид, че още Константин свиква Събор на епископи от „цялата вселена", че най-късно от 476 г. понятието за земите на Империята стават изключително аморфни, че след средата на седми век Изтокът попада под ислямска власт, а Шестият вселенски събор съвпада със загубата на голяма част от европейските земи на Империята (със създаването на България).

[20] Robinson, A. God and the World of Signs: Trinity, Evolution and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce, Leiden: Brill, 2010, pp. 348-352 (специално за цитата вж. с. 348). Същото озадачаващо определение на Сердикийския събор като „имперски" и „провал", но без смекчаващите философки обяснения, вж. в. Hartmann W., Pennington K. (eds.), History of Byzantine

било просто като „не неочакван/тотален провал”[21]. Своеобразен рекорд в натрупването на подобни епитети, кулминирали в съответни изводи, принадлежи на Ричард Хансън. Според ирландския епископ Сердикийският събор, освен че е „провал”, „би било абсурдно да се нарече вселенски”, защото всъщност изобщо „даже не е бил събор”[22].

Разбира се, цитирането на Хансън имаше за цел само да демонстрира до каква степен безсмислени могат да станат опитите за „деградиране” на Сердикийския събор с аргументите на модерните ни представи и емоции. За да схванем дълбоките мотиви на подобно, меко казано дискриминационно и ирационално отношение към Сердикийския събор, трябва да изясним настъпилите с времето изменения в две фундаментални концепции: 1) Кой събор се нарича „Вселенски”? 2) Какъв е генезисът на църковните събори и как идеята и практиката на Вселенските събори се е съвместявала с тази на изконната съборност на Църквата.

5.2. *Кой събор е Вселенски?*

5.2.1. *Първоначални и по-късни формални критерии.*

Първият формален критерий, естествено, е бил кодиран в броя на църквите, участвали с делегати на даден събор. След официализирането на Църквата през 311 и 313 г., църковните области бързо започват да съвпадат с имперските провинции, т.е. провинциален (поместен) събор очевидно е бил този, засягащ дадена провинция, най-много и съседните ѝ провинции. Събор, в който участват провинции, разположени в диоцезите из цялата Империя, без друго е бил мислен като общ (универсален) събор[23]. От тази гледна точка Сердикийският събор е полупризнат за вселенски дори от автори като Хефеле и Шаф, които си поставят за цел научно да опровергаят същото твърдение: на Събора в Сердика присъстват делегати от три континента, поне от единадесет от дванадесетте диоцеза на Империята и най-малко от 35 провинции (36, ако се брои и споменатата от Атанасий Британия и 37, ако се включи споменатата от Теодорит Фригия Секунда, която обаче по това

---

and Eastern Canon Law. Washington, DC: CUA Press, 2012, p. 67. Определяне на Събора като „провал” и „схизма”, но с акцент върху ролята му за избистрянето на понятието „Никейска ортодоксия”, вж. в The Cambridge history of Christianity, 2. Constantine to c. 600, A. Casiday and F. W. Norris (eds.). Cambridge, 2007, p. 10, sq.

[21] Potter, D. S. The Roman Empire at Bay: Ad 180-395. London, Routledge, 2004, p. 466; Elm, S. Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. Oxford: University of California Press, 2012, p. 41.

[22] Hanson, R. P. C. Op. cit. p. 295. “The Council of Serdica never met as a Council. It was in fact a debacle rather than a Council, and it is absurd to reckon it among the General Councils, whether we look at it from the point of view of the Westetn or that of the Eastern bishops”.

[23] Вж. напр. критериите за определяне на един събор като „вселенски”, „патриаршески”, „пленарен”, „голям” и т.н. във Van Espen, Z. B. Tractatus historico-canonicus in Canones. pp. 11-13.

време още не съществува):

„Повече от триста епископи от провинциите Египет, Либия и Пентапол, Палестина, Арабия, Исаврия, Кипър, Памфилия, Ликия, Галатия, Дакия, Мизия, Тракия, Дардания, Македония, Епир, Тесалия, Ахайя, Крит, Далмация, Сицилия, Панония, Норика, Италия, Пиценум, Тускания, Кампания, Калабрия, Апулия, Брутия, Сицилия, от цяла Африка, Сардиния, Испания, Галия и Британия"[24]. (Ил. 1).

Интересно е, че докато броят на представените провинции не се оспорва (освен в частта за „преувеличението" с Британия[25]), има тенденция броят на присъствалите епископи прогресивно да бъде съкращаван. Така, ако за Сократ Схоластик и Саламан Созомен отците са 376, за Теодорит Кирски стават 250, а по-късно се посочват между 150 и 170. По същия начин, ако за Нюман отците на Сердикийския събор без съмнение са „над 380"[26], днес обичайният цитиран брой е този, на който горе-долу по същото време (към средата на 19 в.) се спира Хефеле. Според Хефеле прелатите в Сердика са 160-170, от които със сигурност 76 (с вариации между 75 и 80) проариански и вероятно 94-100 проникейски настроени отци[27]. Как се стига до тези изчисления, съкратили над два пъти делегатите на Сердикийския събор, и какво стимулира усърдното броене на Сердикийските отци по начин, по който никога не са броени отците на никой друг събор?

Много стабилната средновековна традиция броят на епископите да се определя на „над 300" се дължи на два централни факта. На първо място това са сведенията в съчиненията на св. Атанасий Александрийски – същия автор, по чиито данни е изградена и статистиката за 160-170-те отци. Тази, парадоксална на пръв поглед ситуация, всъщност е съвсем закономерна. При автори с подобно огромно, запазено творчество, при желание в различните творби могат да се открият доказателства за най-разнообразни, дори взаимоизключващи се тези.[28]. Факт е, че св. Атанасий на едно място споменава „над триста" участници в Сердикийския събор (Apolog. contra arian. 1). На друго място същият автор, дава цифрата 170: „около сто и седемдесет епископи се събраха в град Сердика от Изток и Запад" (Hist. arian. 15). На

[24] Athanasius, Apol. contr. arian. I. 1. Defence Against the Arians. Intro. In: NPNF, 2. 4, p. 100. Срв. Hefele, C. Op. cit. P. 543; Barnard, L. Op. cit. 57.

[25] Ibid. p. 244.

[26] Newman, J. H. op. cit. p. 290, sq.

[27] След Хефеле (op. cit. pp. 530-535), най-подробен преглед на броя на участниците прави Бърнард, Barnard, L. Op. cit. pp. 56-62.

[28] Същите „парадокси" могат да се открият например в огромното творчество на папа Григорий Велики (590-604). Григорий, който съдейства енергично за преодоляването на т. нар. „схизма на трите глави" на Запад, провокирана от неприемането на Петия вселенски събор, изброявайки Вселенските събори завършва, точно както и Исидор, с Четвъртия събор (Халкидон, 451 г.). Вж. писмото на папа Григорий до поддякона Савин, Sancti Gregorii Magni Ad Savinum subdiaconum, In: Sancti Gregorii Magni, Registri Epistolarum, PL, vol. 77, lib. III, Ep. X. col. 614. // NPNF2,12. Leo the Great, Gregory the Great, p. 861. С други думи, писанията на папата, спомогнал за признаването на Петия вселенски събор, могат да се използват като аргумент срещу ойкуменичността на този събор.

трето място Атанасий изброява поименно 282 отци, подписали се в негова защита:

Осий от Испания; Архидам и Филоксен, презвитери на Юлий; Протоген Сердикийски;

От Македония: Гауденций, Севир, Претекстат, Урсакий, Лукил, Евгений, Виталий, Калеподий, Флоренций, Васус, Викентий, Стеркорий, Паладий, Домитианъ, Халвис, Геронтий, Протасий, Евлогий, Порфирий, Диоскор, Зосим, Януарий, Зосим, Александър, Евтихий, Сократ, Диодор, Мартирий, Евтирий, Евкарп, Атинодор, Ириней, Юлиян, Алипий, Йона, Аеций (от Солун), Реститут, Маркелин, Априан, Виталий, Валент, Ермоген, Каст, Дометиан, Фортунатий, Марк, Аниан, Илиодор, Мусей, Астерий, Паригорий, Плутарх, Именей, Атанасий, Луций, Амантий, Арий, Асклипий, Дионисий, Максим, Трифон, Александър, Антигон, Елиан, Петър, Симфор, Мусоний, Евтихий, Филологий, Спудасий, Зосим (друг), Патрикий, Адолий, Саприкий.

От Галия: Максимиан, Вирисим, Виктор, Валентин, Дисидерий, Евлогий, Сарватий, Дисколий, Супериор, Меркурий, Диклопет, Евсевий, Севирин, Сатир, Мартин, Павел, Оптатиан, Никасий, Виктор (друг), Семпроний, Валерин, Пакат, Йесей, Аристон, Симплиций, Метиан, Аманд, Амилиан, Юстиниан, Викторин, Саторнил, Абунданций, Донатиан, Максим.

От Африка: Несус, Гратус, Мегасий, Колдей, Рогатиан, Консортий, Руфин, Манин, Кесилиан, Ерениан, Мариан, Валерий, Динамий, Мизоний, Юстус, Целестин, Киприан, Виктор, Хонорат, Марин, Пантагатий, Феликс, Вавдий, Либериус, Капитон, Минервал, Косма, Виктор, Есперион, Феликс, Севириан, Оптантий, Еспер, Фиденций, Салустий, Пасхазий.

От Египет: Либурний, Амантий, Феликс, Исхирамон, Ромил, Тиверин, Консортий, Ираклид, Фортунатий, Диоскор, Фортунатиан, Вастамон, Датил, Андрей, Серин, Арий, Теодор, Евагор, Илия, Тимотей, Орион, Андроник, Пафнутий, Ермий, Аравион, Псеносирис, Аполоний, Мусий, Сарапампон, Филон, Филип, Аполоний, Пафнутий, Павел, Диоскор, Ниламон, Серин, Акила, Аотус, Арпократион, Исаак, Теодор, Аполос, Амониан, Нил, Ираклий, Арион, Атас, Арсений, Агатамон, Теон, Аполоний, Илия, Панинутий, Андрагатий, Немесион, Сарапион, Амоний, Амоний, Ксенон, Геронтий, Квинт, Леонид, Семпрониан, Филон, Ираклид, Йерак, Руф, Пасотий, Македоний, Аполодор, Флавиан, Псай, Сирус, Апфус, Сарапион, Исаия, Пафнутий, Тимотей, Елурион, Гай, Мусей, Пистус, Иракламон, Ирон, Илия, Анагамфус, Аполоний, Гайус, Филотас, Павел, Титой, Евдемон, Юлий.

Други от Италия: Проватий, Виатор, Факундин, Йосиф, Нумидий, Спирантий, Севир, Ираклиан, Фавстин, Антонин, Ираклий, Виталий, Феликс, Криспин, Павлиан.

От Кипър: Авксивий, Фотий, Гирасий, Афродисий, Ириник, Нунехий, Атанасий, Македоний, Трифилий, Спиридон, Норван, Сосикрат.

От Палестина: Максим, Аеций, Арий, Теодосий, Герман, Силуан, Павел, Клавдий, Патрикий, Елпидий, Герман, Евсевий, Зиновий, Павелъ, Петър. (Apolog. contra arian. 50)

Абстрактното определяне на броя на Сердикийските отци на „над триста", води до някои разночетения. Така например в синодалните руски канонични сборници[29] броят на епископите е 341, а К. Иречек споменава 356[30]. В последните цитирани примери е характерно, че Сердикийският събор се разглежда като „поместен" без това да води до стремеж и делегатите му да бъдат представени в по-скромен, един вид „по-малко вселенски" мащаб. Причината е липсата на каквото и да било усъмняване от страна на авторите в принципната църковно-историческа значимост на Събора, независимо от неговия, официално наложил се към 19 в., ранг на „поместен". Търсенето на количествена зависимост между броя на участниците и ранга на даден събор е рефлекс, задействащ се само в случаите, когато по една или друга причина авторите държат да изтъкнат личното си мнение за дейността на този Събор.

Разбира се, търсенето на въпросната количествена зависимост не е само модерна интуиция. В предходните епохи, обаче, тя по-често е била замествана от търсене и намиране на адекватна числова символика, спрямо която величините „много" и „малко" стават едновременно и по-лесно измерими, и напълно относителни. Така за Първия вселенски събор участвалият в него Евсевий Кесарийски отбелязва скромния брой от около 250 отци (Eus. Vita Constantini, III, 8). Други участници споменават други цифри, повечето от които подозрително силно напомнят Сократовото и Созоменово уточнение за Сердикийските отци – че били „над триста". За Атанасий, който също участва в Събора през 325 г., броят на Никейските отци категорично става нито повече, нито по-малко, а точно 318. Тази цифра не случайно се налага бързо и остава официална до днес. За всеки човек, запознат с Библията, 318 не е брой на конкретни хора, участвали в конкретно събитие, а символ на „верните последователи на благочестието" като такива. Защото в Стария Завет 318 са верните слуги на Авраам, които му остават предани при изпитанията (Битие, 14:14). Точно в този дух са коментарите както на Атанасий, така и на другите големи източни и западни богослови от епохата - Василий Велики, Григорий Назиански и Амвросий Медиолански[31].

За съвременния човек, който не се вълнува особено от това колко са били слугите на Авраам и още по-малко знае числовата равностойност на името на най-верния от верните Авраамови слуги – Елеазар (пак 318, разбира се), 318 става не качествена, а количествена мярка. И понеже на един „поместен" събор в Сердика по никакъв начин не е можело да има повече отци, отколкото на Вселенския събор в Никея, Сократовите, Созоменовите и Атанасиевите „над 300 отци" се намаляват наполовина, т.е. до стойности, по-подобаващи на локалните измерения на събитието.

---

[19] Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями. Москва, 1880, с. 282.

[30] Иречек, К. Цит. съч. с. 6.

[31] Aubineau, M. "Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325)." –Revue d'histoire ecclesiastique (1966), 61, pp. 5-43.

Разбира се, да се търси днес точен отговор на въпроса колко наистина са били делегатите на Събора в Сердика е занимание колкото провокативно, толкова и безсмислено. Предвид продължителността на събитието, разстоянията, изминавани от делгатите от над 30 провинции, и разнообразните тематики, обсъждани на Събора (от частния случай на Атанасий до общоцърковните канони), броят на неговите отци по всяка вероятност е бил „около триста", като е варирал на различните заседания. Според запазените им актове, точно такава е била картината на всички останали Вселенски събори и нямаме основания да предполагаме, че в Сердика тя трябва да е била различна. Както нямаме основания единствено за Сердикийския събор да говорим отделно за броя на отците, съгласни с решенията му, и на другите, застанали срещу тези решения: подобна двойна статистика, впрочем стриктно отразена в документите му, би намалила поне с една трета и броя на най-многолюдния Вселенски събор – Халкидонския.

Въпросът с документите на Сердикийския събор и конкретно със Сердикийските канони донякъде е подложен на същата механична редукция. В случая с каноните тенденцията е повечето от тях да бъдат отнесени било към Никейския, било към Константинополския, било към т. нар. Лаодикейски събор. Множеството изследвания върху Никейския събор, обаче, както и върху каноничния корпус, стоящ зад названието „Лаодикейски събор", правят тази редукция далеч по-съмнителна. Неслучайно най-добрите изследователи на Сердикийския събор като Бърнард, Хес, Поснов и Коев се съсредоточават изключително върху автентичността и значението на каноните на Събора, чиито характер и роля в изграждането на ранната Църква са неговата най-вярна атестация. Същевременно тъкмо характерът на някои Сердикийски канони е основната причина за посоченото специфично, в много отношения уникално дискриминиране или свръхвалоризиране на Събора.

Сердикийските канони са били обект на множество издания поне от епохата на Дионисий Малки[32] (ср. 5 в. – нач. 6 в., вж. ил. 2, 2а, 2б) и на задълбочени богословски анализи най-малко от времето на Йоан Зонара (12 в.). Засега обаче няма нито един български превод на тези канони. Ето защо нека за начало видим как звучат църковните правила, приети на Сердикийския събор.

5.2.2. *Сердикийските канони*

1. Осий Кордовски каза: Налага се да се изкоренят от самата им основа не толкова обикновеното отклонение, колкото най-вредните за църковните дела неща. На никой от епископите да не бъде разрешено да се премества от малък град в друг, понеже на всички е ясно защо това става: защото никой никога не може да намери дори един епископ, който се е стремил да

[32] Codex canonum ecclesiasticorum Dionysii Exigui. Item Epistola synodica Sancti Cyrilli et Concilii Alexandrini contra Nestorium, Lutetiae Parisiorum, apud Mathurinum Du Puis, 1628, p. 18, sq. Дионисий, впрочем, излага каноните на Сердикийския събор (21, по латински маниер) след тези на Халкидонския събор.

бъде преместен от голям град в по-малък. Следователно е ясно, че това възпламенява страст към придобиване на богатство и гордост, да се получава, очевидно, повече власт. И така, съгласни ли са всички да има сурово наказание за подобно развращение – такъв епископ трябва да се приема като стоящ по-ниско от миряните. Всички епископи казали: угодно е на всички.

2. Ако някой е толкова безумен и дързък, че да използва за извинение в такова дело обяснението, че народът му е изпратил послание, очевидно е възможно малцина, прелъстени от облагите и заплащането, да са направили събрание в църквата, сякаш са искали да имат него за епископ. Ето защо предлагам такива хитрости и интриги да се наказват категорично така че никой от тези хора да не бъде приеман до смъртта си в църковно общение дори като мирянин. Отговорете, угодно ли ви е това мнение? И отговорили: приемаме казаното.

3. Трябва да добавим и следното: нека никой епископ да не отива от своята област в друга, която има неин епископ, дори и да е повикан от тамошните братя, за да не се затворят дверите на любовта. Трябва да предупредим и за следното: ако в някоя област някой епископ има спор със своя брат съепископ, никой от тях да не вика за свидетел някой от епископите в съседните области. Ако някой епископ се окаже осъден в някое дело, но доказва, че каузата му не е неправилна, а правилна и затова съдът пак се възобнови,то, ако ви е угодно, в памет на любовта към апостол Петър, да се напише от тези, съдещи се до Юлий, Римския епископ; да се възобнови, ако е нужно, съдът от близките до тази област епископи и той (Римският епископ) да назначи разглеждане на делото. Ако осъденият не успее да представи своето дело като изискващо вторично разглеждане, то веднъж отсъдено, нека се приема за ненарушимо и да бъде окончателно.

4. Ако някой епископ бъде отстранен от поста му чрез съд на съседните епископи и реши, че все пак той заслужава да потърси оправдание, на неговото място да не бъде назначаван друг, преди епископът на Рим, разглеждайки делото, да се произнесе по него.

5. Ако се случи срещу някой епископ да има донос и съседните епископи, след като се съберат, го осъдят и го лишат от сан, а той, пренасяйки делото, се обърне към преблажения епископ на Римската църква, а последният реши, че е справедливо да се възобнови делото по неговия въпрос, то трябва да благоволи да напише до епископите в съседните области те да вникнат в подробности във всички обстоятелства и по съвест и истинност да присъдят по делото. Ако някой реши, че неговото дело трябва да бъде изслушано и по негова молба това да бъде направено от Римския епископ, последният да изпрати свои презвитери, които да бъдат под властта на този епископ, за да могат по-добре и по-истински да отсъдят по делото заедно с другите (съседни) епископи. Или да реши, че съдът е достатъ-

чен и да признае станалото разследване и решението за този епископ: да реши онова, което е най-благоразумно и добро (за църквата). Отговорили епископите: приемаме казаното.

6. Ако в една област, имаща много епископи, се случи на един епископ да се забави и той, поради небрежност не побърза да дойде в събранието и да се съгласи с решението на другите епископи, събралото се множество хора трябва да настои да бъде ръкоположен избраният от тях епископ на първо място чрез послание на екзарха на областта (епископът на митрополията), като споменат забавилия се епископ, както подобава на хора, молещи да им бъде даден пастир. Добре би било да почакат да дойде и той. Ако и след като е извикан с послание (на екзарха) той нито дойде, нито пише, то подобава да се удовлетвори желанието на народа. Но за поставянето на епископ на митрополията трябва да бъдат повикани епископи и от съседните области. И да не бъде позволено да бъде поставян такъв (т.е. епископ) в никой малък град или в село, за които е достатъчен и един презвитер. Защото не трябва да се поставят там епископи, за да не се принизява името и властта на епископа. Но епископите на областите трябва, както казах по-рано, да поставят епископи в тези градове, в които и преди това е имало епископи. Ако става дума за някой град, чието население се е увеличило толкова, че е признат за достоен да има епископ, то нека да има. Съгласни ли сте с всичко това? Всички отвърнали: съгласни сме.

7. Епископ Осий каза: Безвременните, прекалено честни и несправедливи наши искания доведоха до това, че ние вече нямаме онези благодат и дръзновение, каквито би трябвало да притежаваме. Защото много епископи продължават да се издигат във воински чин, най-вече африканските епископи, които, както разбрахме от нашия брат Гратус, не приемат полезните съвети, а ги презират, така че един човек внася във воинския стан множество и различни искания, които не биха могли да бъдат в полза на църквата, като покровителстват и ползват не бедните и простолюдието или вдовиците, както би трябвало и би било подобаващо, а светските величия и длъжности, искани от някои. Подобно невежество причинява загуба за нас, не без съблазън. Най-прилично е, смятам, епископът да дава своята помощ на този, когото някой притеснява, или на вдовица, претърпяваща обида, или на сирак, който някой лишава от принадлежащото и по този повод има справедливо искане. Ако, възлюбени братя, на всички вас е угодно, то утвърдете никой епископ да не отива във воинския стан, освен тези, които нашият най-благочестив цар не е повикал със свое писмо. Но, понеже многократно се случва тези, които за престъпление са осъдени на заточение или (изпратени) на остров, или подложени на някакво друго наказание, да прибягват в църквата, търсейки милосърдие, на такива не трябва да се отказва помощ, но незабавно и без съмнение за такива трябва да бъде искано снизхождение. Ако и това е угодно, дайте съгласието си за него. Отговорили всички: да, нека бъде постановено и това.

8. За да не би някой от епископите да попадне под осъждане, идвайки във воинския стан поради причини, за каквито стана дума по-горе, да прати своето искане чрез своя дякон. Понеже служебното лице не подлежи на укор и бързо ще може да отнесе онова, което е получило. Отговориха всички: и това да бъде постановено.

9. Ако в някоя област епископите, братята или съепископът, доставят молба, то онзи, пребиваващият в голям град, т.е. в митрополия, да препрати и дякон с тяхното искане, давайки му представителни писма, т.е. пишейки последователно до братята и наши съепископи, пребиваващи по това време в местата или градовете, където нашият най-благочестив цар лично се разпорежда с обществените дела. Ако някой от епископите има приятели в царския двор и възнамерява да моли за нещо подобаващо, то да не му бъде пречено чрез неговия дякон да помоли и поиска за блага помощ. Идващите в Рим, както казах по-горе, трябва да предоставят молбите, които имат към царя, на нашия съепископ Юлий, който пръв да отсъди, не са ли някои от тях безсрамни, а после да ги изпрати във воинския стан със своя грижа и представителство. Всички епископи отговориха, че приемат това и този съвет е благообразен.

10. Трябва с голяма точност и внимание да се наблюдава всяко светско лице, колкото и богат или учен да е в светския живот човек, да бъде удостоено с епископски сан не преди да мине служенето на четец, дякон и презвитер, така че да премине през всичките степени, за да бъде признат за достоен за висотата на епископството. Очевидно за всяка от степените трябва да има достатъчно време, в продължение на което биха могли да бъдат наблюдавани неговата вяра, благонравие, постоянство и кротост, за да може той да бъде признат за достоен. Защото не подобава прибързано и лекомислено да се поставя било епископ, било презвитер или дякон, и нито знанието, нито положението не дават право на това. Понеже това по справедливост счетоха за достатъчно ново (1Тим 3,7), а не утвърдено, най-вече и когато преблаженият апостол, който бил учител на езиците (Павел), се явява забранител на бързото посвещение в църковна степен, доколкото наблюдението и дългото време най-достоверно могат да докажат поведението и нрава на всеки. Всички казаха, че това им е угодно и по никакъв начин не бива да го нарушават.

11. Епископът, когато преминава от един град в друг или от една област в друга, заради тщеславие или за собствена похвала, или за извършване на богослужение с очевидна важност и иска да пребивава там дълго време, тогава, когато епископът на този град не е изкусен в учението, да не го пренебрегва и да не проповядва често, стремейки се да го посрами и унизи лицето на местния епископ. Понеже този повод обикновено предизвиква смущения и с такава хитрост епископът се стреми да подчини на себе си

чужд престол, без да се колебае да остави църквата, която му е поверена, и да премине в друга. Следователно за това (пребиваването в чужда църква) трябва да се определи някакво време, понеже да не се приеме епископът би било дело нечовеколюбиво и жестоко. При това спомнете си, в предходните времена нашите отци са определили ако някой мирянин, пребивавайки три седмици на едно място и в три недели не дойде на събранието, да бъде изключен от църковно общение. И така, ако това е постановено за миряните, то не е нужно, не е прилично и не е полезно епископ, който няма някаква важна нужда, или трудно дело, да оставя своята църква за по-продължително време и да огорчава поверения му народ. Всички епископи казаха: и това мнение е съвсем прилично.

12. Някои от братята и съепископите в градовете, където са поставени за епископи, имат, очевидно, много малко принадлежаща им собственост, а в други места имуществото, с което могат да подпомагат бедните, е огромно. Предполагам че те (бедните епископи), ако поискат да отидат в своите имения и да събират реколтата, трябва да им се позволи в течение на три седмици и три недели да не се явяват на събранието, оставайки в своите владения, но в близката църква, където служи презвитер, да присъстват (на събранието) и да служат, за да не се окажат отсъстващи без църковно богослужение и за да не ходят често в град, където има епископ. Понеже по този начин и собствените им дела няма да претърпят вреда от отсъствието им, и явно те ще избегнат обвинения в гордост и тщеславие. Всички епископи казали: угодно е и това постановление.

13. Епископ Осий каза: Ако някой дякон или презвитер или някой друг от чиновете бъде лишен от църковно общение и отиде при друг епископ, когото познава и който знае, че този е отлъчен от общение от своя епископ, не бива да му се дава общение, в обида на своя брат съепископ. Такъв (епископ) да знае, че подлежи да дава отговор пред епископите, когато те се съберат.

14. Ако се случи някой епископ, склонен към гняв (каквото качество в такъв мъж няма място), внезапно, бидейки раздразнен на презвитер, на дякон или реши да изгони някой от църквата, трябва да се предотврати този да бъде начаса осъден и лишен от общение. Всички епископи казаха: да има право този да се обърне към епископа на местната митрополия. Ако в тази област няма митрополит, да се обърне към своя епископ и да иска разглеждане и отсъждане на делото. Защото не трябва да затваряме ушите си за молещите. А онзи епископ, независимо дали правдиво или неправилно е изгонил човека, трябва благодушно да приеме разследването на делото и присъдата му да бъде потвърдена или поправена. Но преди щателно и вярно изследване на всички обстоятелства, отлъченият не трябва да се допуска до общение до разглеждането на делото. Понеже при контакта с него някои от клира могат да видят пренебрежение към властта и надменност то (доколкото е неприлично да се допуска обида и несправедливо

порицание), трябва със сурови и безпрекословни думи да го обърнат към следване на порядките и дължима покорност пред овластените. Понеже както епископът е длъжен да проявява към подчинените си искрена любов и разположение, така и служещите са длъжни без притворство да изпълняват дълга на служене на епископа.

15. Ако някой епископ иска да издигне в някаква църковна степен служител от нечия чужда област, то такова посвещение да се смята за нетрайно и недействително. Ако някой си позволи такова нещо, трябва да бъде разубеден и поправен от своите братя и съепископи. Всички казаха: и това постановление да бъде непоклатимо.

16. Епископ Летий каза: Известно ви е колко голяма е Тесалонийската митрополия. Често в нея идват презвитери и дякони от други епархии, и не се задоволяват с кратък престой, а или се установяват за постоянно жителство, или едва след дълъг престой биват принудени да се върнат в своите църкви. Така, и за това трябва да има определение. Осий каза: тези определения, които бяха постановени за епископите, да се отнасят и за тези лица.

17. Ако някой епископ, претърпявайки насилие, несправедливо бива свален или за своите познания, или за изповядването на католическата вяра, или за това, че е защитавал истината и, избягвайки опасностите, бидейки невинен и подложен на обвинение, дойде в друг град, то подобава да не му се забранява да остане там, докато не се върне (в своя град) или докато не получи възможност да се избави от нанесените му обиди. Защото би било прекалено тежко да не приемаме претърпелия несправедливо изгнание; а напротив, такъв трябва да приемаме особено дружелюбно и благоразположено.

18.Епископ Гауденций каза: Знаеш ли, брате, Летий, че при твоето поставяне за епископ процъфтя мирът. За да не остане някаква следа от разномислие за служителите на църквата, добре би било и да се съгласим с поставянето на Мусий и Евтихий. Понеже в тях не беше открита никаква вина. Като всички приеха, епископ Осий каза: моето мнение е такова: понеже всички трябва да бъдем миролюбиви и търпеливи, и към всеки да проявяваме достатъчно милосърдие, то веднъж издигнатите (в сан) наши събратя нека не приемаме до тогава, докато не се съгласят да се върнат в църквите, в които са издигнати. Евтихий да не си присвоява сан епископ, нито Мусий да бъде наричан епископ. Ако искат общение в чин на миряни, това не трябва да им се отказва. Всички казаха: съгласни.

19. Епископ Гауденций каза: Тези наши благоразсъдни постановления и на нашето свещеническо достойнство подобаващи, и на Бога и на хората угодни, няма да могат да удържат силата и крепкостта си, ако произнесените решения не бъдат съпроводени със страх. Понеже ние и сами знаем, че по причина на безсрамието на малцина, Божественото и достопочитаемо име на свещеничеството се подлага на пренебрежение. И така, ако ня-

кой реши, в противовес на признатото от всички да дръзне да прави друго, стараейки се да угоди повече на тщеславието и гордостта си, отколкото на Бога, той да знае, че ще се постави длъжен пред съдебна отговорност и загубва епископската чест и достойнство. Всички отвърнаха: това мнение е прилично и ни е угодно.

20. Всичко това ще бъде изпълнено, ако всеки от нас, поставените за епископи, като някъде на пътя или кръстопътищата види епископ, го попита за причината на пътуването му и къде се е отправил. И ако установи, че се е запътил към воинския стан, то да го разпита по гореспоменатия начин (канони 7, 8, 9). Ако отива, бидейки извикан, то да не бъде никак възпрепятстван. А ако е по тщеславие, както беше казано по вашата любов, или по нечия (частна) молба бърза към воинския стан, то нито да се подпише в граматата му, нито да влиза в общение с такъв. Всички отвърнаха: да бъде постановено и това.

21. Освен това, по предложение на (нашия) брат и другар-епископ Олимпий, това беше утвърдено (намерено за приемливо), че ако някой е насилствено и несправедливо изгонен (от неговата църква), заради неговата вяра или защото е защитавал истината или католическата изповед, бягайки от опасността, невинен и благочестив, дойде в друг град, независимо дали той е епископ или презвитер, или дякон, на него не трябва да бъде забранявано да остане там, докато той или се върне (в своята църква), или получи лек за своя проблем (за несправедливостта срещу него; защото за него, който е претърпял преследване, е тежко да не бъде приет. Ето защо трябва да бъдат показани голяма милост и доброта.[33]

Очевидно в съдържанието на тези канони, които са приети от цялата Църква, няма и сянка от локален характер. Сердикийският събор, спрямо своите канони, категорично не може да бъде характеризиран като „поместтен", понеже не повдига нито един местен въпрос. Върху съдържанието на почти всеки от Сердикийските канони би могла да се напише отделна монография за социалното, политическото, моралното и т.н. състояние на римското християнско общество през четвърти век. Друг е въпросът, че всички досегашни коментатори, без да подценяват Сердикийските канони, са гледали този текст, който е оригинално свидетелство за духа и проблемите на първата половина на четвърти век, с очите на хора, знаещи какво ще се случи през следващите 13, 15 или 17 века. Този анахроничен поглед провокира както особеното внимание към някои канони[34], така и коменти-

[33] 21-ят канон фигурира в западните кодекси. Последно издание на гръцкия и латинския оригинал и английски превод на каноните вж. в Х. Хес, цит. съч. с. 212-225.

[34] Един от първите ярки примери за подобна полемична употреба на някои Сердикийски канони вж. в изследването на Джовани Марчети, Marchetti, G. Del concilio di Sardica e de' suoi canoni sù la foma de' giudizj ecclesiastici: dissertazione polemico-canonica pel dritto delle apellazioni Romane. Roma, 1783.

раното реторично понижаване на Сердикийския събор от Вселенски на поместен, конкретизирането му като „западен" и осъждането му най-малко като „предвестник на схизмата от 1054 г.". Въпросните коментатори, освен че са знаели и знаят съставената след средата на девети век и повтаряна до днес „История на Седмете вселенски събора", са знаели и знаят посоката, в която ще се развият междуцърквоните отношения след 843, след 1054 и особено след 1204 г.

С други думи, за авторите от по-късните епохи е било (и остава) голям проблем да намерят мястото на един Вселенски събор, чиито канони за функциите на локалните синоди и епископите, в т.ч. за специфичната роля на римския епископ, остават неизменен фундамент на Църквата[35]. В контекста на този Събор, обаче, отношенията Църква-Държава са зложени по начин, неразвил се нито на Изток, нито на Запад и според неговите документи нито Изтокът, нито Западът са онова, което ще станат по-късно. Типичен пример е коментираният опит да се обясни защо Съборът е свикан именно в Сердика. Тази причина се търси изключително в рамките на геополитическото противопоставяне Изток-Запад, едно противопоставяне, абсолютно анахронистично не само за четвърти, а най-малко до тринайсети век. В редките случаи, в които изследователите разчупват „източно-западната" рамка, това става само за да влязат в друго клише – например за „ефимерния примат на Сердикийската църква през 4 в." (според Жак Зейлер). Към 343 г. може да се видят контурите на Имперската църква, тази Църква, която ще действа чрез Вселенски събори, т.е. в равна степен според традиционните йерархии в ранната Църква и в късната Империя. В средата на 4 век обаче не могат да се видят нито бъдещата теория за пентархията[36], нито папските свръхамбиции, нито византийският „цезаропапизъм", нито големите и малките схизми между Изтока и Запада (и в недрата на Изтока и Запада), породени от тях.

Накратко, в епохата на Сердикийския събор не само водеща идея, а и жива реалност са били епископалната Църква и единната Империя – обстоятелство, без чието отчитане всяка интерпретация на това събитие става неадекватна. Паралелно, бидейки една класическа епоха на прехода, в нея изборите са налагани – ако си позволим този модерен израз – не с пропорционален, а с мажоритарен принцип. Съдържанието на традицията се е определяло от тълкуванията, дадени ѝ от един или друг лидер – ситуация, която е кодирана в автентичните названия на тогавашните религиозни групировки, наричани не на съборите, чиито решения са защитатавали или

[35] Assemani, J. S. (ed.) Bibliotheca Juris Orientalis Canonici et Civilis 1. Rome,1762. LXXIV-LXXVIII (конкретно за правото на апелация към Рим, което не се отнася към Никейския събор, въпреки папските усилия да предатират точно този канон, вж. LXXV).

[36] Тук може да се допълни, че всъщност Рим ще приеме тази теория едва с 21-я канон на Константинополския събор от 869/870 г. При това демонстративно ще заявява пред епископите на Александрия и Антиохия, че пентархията не е повече от реторична формула, целяща да ласкае Константинопол. Вж. по-подробно Cobham, C. D. The Patriarchs of Constantinople. Cambridge, 1911, pp. 24-28.

отхвърляли, а на богословските авторитети, чиито идеи са споделяли или отричали. Водеща е била краткосрочната и т. нар. от Ян Асман „гореща памет", а съответно централна роля са имали местата, събитията и личностите, които са я въплъщавали. Точно затова и за авторите чак до седми век е било толкова трудно да разграничат Никейския и Сердикийския събор – две събития, в които са били ангажирани голям брой идентични, емблематични за времето си лица, били са посветени на едни и същи, фундаментални за епохата проблеми и са имали еднакви, решаващи за бъдещето на Църквата и Империята цели.

Отците в Сердика през 343 г. не са знаели какво ще се случи. Те само са се опитали да насочат събитията в определена посока. Като цяло усилията им са съсредоточени върху един проблем: да се ограничи възможността за корупция в Църквата – корупция, станала възможна след официализирането на Християнството през 311 г. и особено след ангажирането на Константин Велики и Лициний с новата религия в последвалите няколко години. Заплахата от корупция очевидно е виждана от Сердикийските отци в две посоки:

1. Неизбежното профаниране и корумпиране на всяка държавна институция, в каквато Църквата бързо се превръща (изразяващо се в стремежа на прелатите към бързо издигане в йерархията, в амбициите да оглавяват по-богата и по-голяма епархия, в търсенето на по-големи почести и облаги, и т.н.);

2. Тенденцията въпросите на вярата да се поставят за по-бързо и ефективно разрешаване не пред църковните среди, а пред императорите. На практика всички Сердикийски канони целят пресичане на тази заплаха, в т.ч. и най-дискутираните от тях – трети, четвърти, пети и девети – каноните, свързани с правото на апелация пред римския епископ.

Въпросното право на апелация пред римския епископ, което стотина години след Сердикийския събор ще бъде изтълкувано от Папството като върховенство в Църквата (примат), може да бъде схванато адекватно само в контекста на своето време – десетилетията около средата на четвърти век. Това е време, в което римският епископ определено не представлява конкуренция за авторитета на никой от колегите си. Към разглеждания период Рим повече от половин век официално не е столица на Империята, а самата Римска църква, чийто единствен знаменит, полумитичен епископ е св. Климент, все още е в сянката (и в църковната област) на създадената от св. Марко Аквилейска църква. Паралелно Рим има три огромни предимства: древната слава на Вечния град; християнската слава на лобно място на св. св. Петър и Павел; църковната слава на община, блестяща не с ярки ерудити богослови, а с твърди във вярата мъченици.

Трудно е да се прецени доколко тези три предимства на Рим и доколко само инерцията на Империята подтикват Константин Велики още преди Никейския събор да препрати оплакванията на африканските църкви към Римския епископ[37]. Много по-лесно е да се каже защо император Аврелиан през 270/2 г. препраща оплакванията на източните епископи от сваления на

[37] Vachkova, V. The early stage of the Donatist Schism – a view from Serdica, op. cit.

събора през 269 г. антиохийски екс-епископ Павел Самосатски, към „епископите на Италия и епископа на град Рим"[38]. Едва ли има по-естествена реакция за един римски император, който знае християните само по име, а е молен да застави един техен, свален епископ (Павел Самосатски) да се подчини на волята на колегите си (Събора от 269 г.). В този апел на антиохийските отци до императора, предхождан от писма до александрийския и римския епископи, се отразява точно инерцията на Империята. За да се види в тези събития някакво древно, съществувало преди Сердикийските канони право на апелация към римския епископ[39], е необходимо не просто сериозно насилие над фактите, а тяхната подмяна. За сметка на това в историята около коментираната антиохийска криза може да се види без много усилия прототип на Вселенските събори и зараждане на Имперската църква[40], в която императорът, а покрай него и Рим, придобива особено значение. Точно това са виждали поне онези средновековни църковни автори, които са отчитали времето по съборите на Църквата, и според хронологията им Константиновият Никейски събор срещу Арий се е състоял точно 55 години след „Арелиановия събор срещу Павел"[41]. Обстоятелството, че модерните изследователи предпочитат да търсят прототипа на Вселенските събори в Новия Завет и в съборното движение, не прави Писанието и църковната история по-сериозна причина за възникването на феномена, който е генетично свързан с традициите на Империята поне толкова, колкото и с християнската традиция, ако не и повече.

5.3. *Вселенският събор като църковна и имперска институция*

В този контекст се налага да се подчертае, че Християнството със сигурност е „надетнично, транслокално и трансимперско", но това не означава, че и християнските събори са „надетнични, транслокални и трансимперски"[42]. Конкретно Вселенският събор като такъв е изцяло имперска институция. Не случайно, както ще видим, практиката на Вселенските събори на единната Църква ще съществува не до Голямата схизма (1054 г.), а до времето, когато идеята за теоретичното единство на Империята ще загуби

[38] Този пръв опит на Църквата да въвлече във вътрешните си борби императора е описан, най-вероятно като поучителен прецедент, още от Евсевий Кесарийски. Hist. Eccl. VII. 29-30 (конкретно за намесата на Аврелиан - VII. 30. 19).

[39] Този факт е видим дори когато целта на авторите е да докажат съществуването още от времето на св. Климент традиция (в началото чисто римска и юридическа) на апел към римския епископ. Вж. напр. Loizeau de Grandmaison, Ch. „Des appels en cour de Rome jusqu'au concile de Sardique en 347. In: Bibliothèque de l'école des chartes. 1853, t. 14. pp. 105-124 (по-специално с. 114, където се уточнява как „първенството на Рим" се узаконява на събора в Сердика).

[40] Baus, K. Beck, H.-G. Ewig, E. Vogt, H. J. The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages. History of the Church. Hubert, J, & Dolan, J (eds.). Vol. II. London, 1980, chap. 13.

[42] Syriac miscellanies, or, extracts relating to the first and second general councils, and various other quotations, theological, historical & classical. Ed. Kowper, B. H. London, 1861, p. 73.

убедителността си (843 г.).

Традиционните опити генезисът на феномена Вселенски събор да бъде изведен от Апостолския (Йерусалимския) събор са напълно адекватни, доколкото той е директен прототип на всички християнски събори, в т.ч. и на Вселенските. Проблемът е, че Апостолският събор е феномен на най-ранната Църква, в която Иисусовото обръщение към вярващите „Мое малко стадо" не съдържат никаква метафора и събирането на цялата Църква в най-буквалния смисъл е било въпрос едва ли не на устна договорка между членовете ѝ. По-късно на този Събор са приписани 85 канона (50 според Западната църква), а в дейността му богословите и учените до днес носталгично търсят изгубените принципи на „мултицентричност на църковните авторитети" и „на консенсус, получаван по благодат свише"[43]. Обаче според текста в „Деяния на апостолите" Йерусалимският събор има една единствена цел – да направи християнството достъпно за среди, различни от иудейските, обявявайки за незадължителен еврейския закон за християни-неевреи.

Механизмите (а отчасти и иконографията, ил. 3, 4, 4а) на бъдещите събори наистина са заложени в Апостолския събор и в предхождалото го раждане на църквата на Петдесетница. Обаче тези механизми нямат много общо както с изработването на канони и опазване на чистотата на вярата, така и с „постигане на консенсус по благодат". Поне до такова заключение води новозаветният разказ за Йерусалимския събор:

„1. А някои, слезли от Иудея, учеха братята: ако се не обрежете по обреда Моисеев, не можете се спаси.
2. И когато произлезе разногласие и немалка препирня между Павла и Варнава от една страна, и тях – от друга, отредиха Павла и Варнава и някои други от тях да възлязат за тоя въпрос при апостолите и презвитерите в Иерусалим.
3. Те прочее, изпроводени от църквата, минаваха през Финикия и Самария, като разказваха за обръщането на езичниците и произвеждаха голяма радост у всички братя.
4. А като пристигнаха в Иерусалим, бидоха приети от църквата, от апостолите и презвитерите, и разказаха всичко, що Бог бе сторил с тях и как отвори вратата на вярата за езичниците.
5. Тогава станаха някои от фарисейската ерес, които бяха повярвали, и казваха, че те – езичниците, трябва да се обрязват, и да им се заповяда да пазят закона Моисеев.
6. Апостолите и презвитерите се събраха, за да разгледат тоя въпрос.
7. След дълго съвместно разискване стана Петър и им рече: мъже братя! Вие знаете, че Бог от първите дни избра измежду нас мене, та от моите уста да чуят езичниците евангелското слово и да повярват;
8. и Сърцеведецът Бог им засвидетелствува, като им даде Дух Светий, както и нам;

[43] Ibid., pp. 59, sq.,108-115.

9. и не направи никаква разлика между нас и тях, като очисти с вярата сърцата им.
10. Сега, прочее, защо изкушавате Бога, като възлагате на врата на учениците иго, което нито нашите бащи, нито ние можахме да понесем.
11. Ала ние вярваме, че с благодатта на Господа Иисуса Христа ще се спасим, както и те.
12. Тогава цялото множество млъкна и слушаше Варнава и Павла, които разказваха, какви личби и чудеса стори Бог чрез тях между езичниците.
13. А след като млъкнаха те, заговори Иаков и рече: мъже братя, чуйте ме!
14. Симон обясни, как Бог изпърво посети езичниците да Си избере от тях народ за Свое име;
15. и с това са съгласни думите на пророците, както е писано:
16. „след това ще се обърна и ще възстановя падналата Давидова скиния, и каквото е разрушено в нея, ще възстановя и ще я изправя,
17. за да подирят Господа останалите човеци и всички народи, които са названи с Моето име, казва Господ, Който върши всичко това“.
18. Познати са Богу отвека всичките Му дела.
19. Затова аз съм на мнение да се не правят мъчнотии на ония от езичниците, които се обръщат към Бога,
20. но да им се пише, да се въздържат от осквернени идоложертвени храни, блудство, удавнина и кръв, и да не правят на други онова, което не е тям угодно.
21. Защото законът Моисеев от стари времена във всеки град си има човеци, които го проповядват в синагогите, дето се чете всяка събота.
22. Тогава апостолите и презвитерите с цялата църква намериха за добре да изберат изпомежду си Иуда, наречен Варсава, и Сила - предни мъже между братята, и да ги пратят в Антиохия заедно с Павла и Варнава,
23. като по тях им написаха следното: от апостолите, презвитерите и братята поздрав до братята от езичниците в Антиохия, Сирия и Киликия.
24. Понеже чухме, че някои, излезли от нас, са ви смутили с речите си и размирили душите ви, като говорели да се обрязвате и пазите Закона, каквото не сме им поръчали,
25. ние, като се събрахме, единодушно намерихме за добре да изберем мъже и ги пратим при вас заедно с нашите обични Варнава и Павла,
26. човеци, които изложиха на опасност живота си за името на Господа нашего Иисуса Христа.
27. И тъй, ние пратихме Иуда и Сила, които и устно ще ви обяснят същото.
28. Защото, угодно бе на Светаго Духа и нам да ви не възлагаме вече никакво бреме, освен тия нужни неща:
29. да се въздържате от идолски жертви и от кръв, от удавнина и от блудство, и да не правите на други онова, което не е вам угодно. Като се пазите от това, добре ще сторите. Здравейте!
30. И тъй, изпратените пристигнаха в Антиохия и, като събраха народа, връчиха писмото.
31. А вярващите, като го прочетоха, зарадваха се заради утешението.

32. Иуда пък и Сила, бидейки и сами пророци, с дълга реч увещаха братята и ги утвърдиха…" (Деяния, 15)

Привеждането на този сравнително дълъг цитат беше необходим най-малко по две причини. Първата е да се обърне внимание на автентичния дух на съборното движение в епохата, в която то се е зародило. Въпросният дух временно ще бъде приглушаван, понякога променян до неузнаваемост, но като цяло и поне в реториката на повечето християнски църкви се е запазил до днес. Втората причина, тясно свързана с първата, е да се открои, че очевидно самата цел на Първия събор[44] в Йерусалим в средата на първи век е точно обратната на тази, която ще си поставят последвалите ранни събори. Тези събори, включително Вселенските, целят да запазят вярата и традицията възможно най-чисти от външни (езически, а по-често чужди на дадена локална традиция) елементи. Първият събор, напротив, цели отваряне на Църквата към „езичниците". Същият е идейният патос на слизането на Светия Дух в света на Петдесетница. Очевидно Църквата прекрасно съзнава това, понеже вторият празник, посветен на Никейския събор (освен 29 май), който чества неговите отци като нови апостоли, много символично е точно на Петдесетница (на седмата неделя след Пасхата). Без този патос, без тази позиция и без това съзнание, характерни за първите Христови последователи, съдбата на Църквата би била съвсем различна. Най-малкото настъпилият три века по-късно мир, последван от съюз и накрая – от частично сливане между Църквата и Държавата, биха били невъзможни. Този дух впрочем, ще се възражда спорадично, провокирайки връщане към принципите на „отваряне и към другите традиции" чрез „жертване на някои от нашите традиции". Така например Петият вселенски събор (Константинопол, 553 г.) ще цели на първо място „отваряне към Изтока" чрез приемане на някои негови верски пристрастия и реинтегриране на източните провинции, които са се отделили след Ефеския и Халкидонския събор[45]. Цялата епоха на иконо-

[44] Всъщност апостолите са се събирали още два пъти преди Йерусалимския събор – за избора на Матий като заместник на Иуда Искариот (Деяния, 1:13-26) и за назначаване на седемте дякони (Деян. 6:1-6). В този смисъл апостолските събори са прототип и на първите църковни поместни събори, които се занимават с изключване на членове на Църквата и нови назначения в йерархията ѝ.

[45] По темата защо са били необходими Вселенските събори за Изтока и за Запада, за схизмите по време на Ефеския и Халкидонския събори, както и по въпроса кое е вселенското в Петия вселенски събор, най-убедителни остават интерпретациите на Антон Карташев. Карташев, А. Вселенские соборы. Республика. Москва, 1994 passim (за Петия вселенски събор вж. с. 198-232). Конкретно що се отнася до събитията около времето на Петия вселенски събор, спрямо западните (балканските) провинции е била следвана същата политика. Малко преди Събора (през 535 г. с Новела 11) император Юстиниан, на практика унищожавайки наложената век по-рано пентархия, създава нова, шеста „Голяма църква" (бъдещата Архиепископия на Прима Юстиниана и на цяла България). Друг е въпросът, че с отделянето на Якобитската църква при управлението на същия император, Антиохийският патриархат се превръща в спомен за бившата Велика Църква на Антиохия. Карташев (както и повечето руски и други учени) предпочита да не се задълбочава над Юстиниана Прима.

борството, продължила над век и завършила с *последния* Вселенски събор, би изглеждала абсурдна, извън обяснението, че част от вярващите в Империята са изпитвали огромна нужда да придадат сакрален характер на традиционната си почит към свещените изображения, а друга част са виждали в иконопочитанието останки от езичеството. Необходимостта Църквата да съжителства не само паралелно с Империята, а и в тясно взаимодействие с нея, ще предизвика не на последно място през 843 г. и самия отказ на Църквата и Държавата на Изток от имперската институция на Вселенския събор – мъдро и нелеко взето решение, за което ще стане дума малко по-долу.

Тъй като Вселенският събор е и имперска, а не чисто религиозна институция, в действието на съборите могат да се открият много черти, които ги сближават, например, с действието на Сената – факт, на който учени като Хес обръщат изрично внимание. Към техните наблюдения тук може да се добавят още две: 1) Доколко Вселенският събор е бил схващан като имперска институция, съизмерима само със Сената, е пределно очевидно от акламациите „За много години", отправяни по време на Шестия вселенски събор единствено към императора, някои от патриарсите в пентархията, Вселенския събор и Сената[46]. 2) Упоритото търсене на „председател на Събора" в контекста на отделните Вселенски събори би могло да добие нови измерения, ако се отчете, че фигурата на „съборния председател" няма паралел в църковната история, но със сигурност е свързана с тази на *princeps senatus*. „Първият сенатор", който е най-възрастният и „пръв сред равни", в епохата на Империята може да бъде императорът, но може и да е друго, особено авторитетно лице, изразяващо императорската позиция. И това лице, когато става дума за Съборите, би могло да се свързва с римския епископ само ако последният се разглежда като персона, репрезентативна за Имперската църква. Точно в качеството на такава персона и в никакви други аспекти, Изтокът винаги е допускал арбитражните функции на презвитера (по късно – епископа и папата) в Рим[47]. Въпросното лице, председателстващо Събора, обаче, обикновено е свързвано с персоната на самия император, поне що се отнася за ерата на Вселенските събори. Точно в качеството на инструмент за универсалното разпространение на Христовата вяра, римският император е

[46] Особено красноречиви са акламациите в края на шестнадесетата сесия на Събора: „Много години на Константин Велики… И на православните императори…. И на Константин (IV), новият Маркиан, Константин (IV) новият Теодосий, Константин (IV) новият Юстиниан, и на папата на Рим Агатон много години…. И на Георгий, патриарх на Константинопол, много години…. И на Теофан патриарх на Антиохия, много години, и на православния Събор, много години, и на православния Сенат много години…". Срв. Labbé, Ph. Cossart, G. Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta: Quae Nunc Quarta Parte Prodit Auctior. Ab anno DCXLIX. ad annum DCCLXXXVII. Societas Typographica Librorum Ecclesiasticorum, 1671. col. 1010.

[47] Вж. напр. Майендорф, й. Византийското богословие. Исторически насоки и догматически теми. Бълг. Прев. София, 1995, с. 127-132; McGuckin, J. A. "The Legacy of the 13th Apostle. Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation". St Vladimir's Theological Quarterly 475-4 (2003) pp. 251-288; Meyendorff, J. St. Peter in Byzantine Theology. In: The Primacy of Peter, London, Meyendorff, J. (ed.) 1963, p. 14, sq. et passim.

бил приеман още от апостолските времена за фигура не само провиденциално, а и институционално свързана с Църквата[48].

Разбира се, в действието на Вселенските събори не е трудно да се открият и много черти, рефлектиращи късноримския императорски култ и/или напомнящи методите на античните философски школи – моменти, които Алън Брент[49], напускайки стандартната Евсевиево-Константинова линия, напоследък детайлно изследва. От гледна точка на нашето изследване тези традиции на императорския култ и маниерите на философските школи се отразяват например в дълго запазилото се (а на Изток – до край) убеждение, че Вселенският събор се свиква от императора, в подробните писма-трактати, изясняващи съборните решения, както и в самата ранна форма на съборните актове, която е диалогична, изградена от въпроси и отговори. Точно тези традиции на късноантичната римска култура се отразяват във формата на цитираните по-горе Сердикийски канони, в стила на обширните съборни енциклики, на Атанасиевите писма-обяснения, както и в председателството на осемдесет и шест годишния Осий, приятел на покойния Константин Велики, който може да бъде видян като „четвърти" легат на папа Юлий само при демонстративно презрение към фактите[50].

Конкретно в контекста на действието на институцията на Вселенския събор, ролята на римския император, поне както е била схващана от съвременните им автори, е подчертано юридическа, в т.ч. легитимираща. Императорите, свиквайки Вселенски събори, е трябвало да съдействат за налагането на един, универсален закон на християнското изповедание и култ, валидни за цялата Империя[51]. Ето защо осъждането на еретиците толкова много прилича на обвинение срещу закононарушители, а понятията „съд" и „присъда" се срещат толкова често в съборните документи[52].

Достигането до коментирания един, универсален закон на християнското изповедание и култ, валиден за цялата Империя, е било търсено на съборите отново в типично римски стил – чрез стремеж към постигане на

[48] Walaskay, P. W. ‚And so we Came to Rome ‚: The Political Perspective of St Luke (Society for New Testament Studies Monograph Series). Cambridge University Press, 1984, pp. 59-63 et passim.

[49] Brent, A. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarchical Bishop, Supplements to Vigiliae Christianae 31, Leiden: Brill, 1995; Idem, The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 45. Leiden: Brill, 1999.

[50] Пунктуална критика срещу нерядко срещаното и досега твърдение, че Осий е „легат на Юлий" е правена още в началото на 18 век. Срв. Collier, J. An ecclesiastical history of Great Britain; chiefly of England, from the first planting of Christianity, to the end of the reign of King Charles the Second; with a brief account of the affairs of religion in Ireland. Collected from the best ancient historians, councils, and records. London, 1840, pp. 71-75.

[51] Конкретно за юридическите функции на Никейския събор, вж. Kennedy, G. Greek Rhetoric under Christian Emperors. Princeton University Press, New Jersey, 1983, pp. 201-203, sq.

[52] Вж. например по-горе, в текста Сердикийските канони и по-нататък, в първите, „кратки истории" на Вселенските събори от девети и десети век.

консенсус (ил. 5)[53]. Отново в римски юридически стил са издържани и стоящите в основата на всички Вселенски събори презумпции: 1) Всеки обвинен да се счита за невинен до доказване на противното от институция, оторизирана да дава подобно мнение. 2) Всеки осъден от по-нисша инстанция има право на апел към по-висша инстанция. 3) Оспорването на решението на върховната инстанция е неприемлив акт, който вече не е търсене на справедливост, а действие срещу съборно решение и ще се приема като действия срещу Църквата и Империята. Тази тенденция за отъждествяване както между действията срещу Църквата и срещу Държавата, така и между Константинополското и Съборното мнение ще добие съвсем ясни контури от края на четвърти век. Тогава, по думите на Константинополския архиерей Григорий Назиански, „от Константинопол…. като от общ Събор, ще произтича всичко, което е най-важно за вярата"[54]. В този смисъл може да се каже, че Константинопол наистина се превръща в Нов Рим – центърът, откъдето се направлява общата съдба на Християнската империя – горе-долу по времето, по което ще бъде наречен така, на Константинополския събор през 381 г.

На свой ред окончатлената дата на превръщането на Църквата в имперска може да се определи доста точно по времето, след което дори теоретично не е обмисляно седалището на поредния Вселенски събор да е другаде, освен в Константинопол, в двореца на ромейския василевс. За Изтока тази дата е 553 г. (от времето на Юстиниан I всички Вселенски събори са свиквани в столицата). За Изтока епохата на имперската църква има и относително точна крайна датировка – 843 г. Макар досега събитията да не са тълкувани в подобна светлина, трябва да се подчертае, че отказът от Вселенските събори е и отказ (или по-точно освобождаване?) от арбитражната роля[55] на римския император в делата на Църквата. Последвалото, временно утвърждаване както на т. нар „царство на патриарсите" в следиконоборска Византия[56], така и на т. нар. „Папска монархия" на Запад през 11-13 в.[57], би било немислимо без отпадането на върховния авторитет на Вселенския събор, свикван от константинополския император. Без отпадането на функциите им при свикването на Вселенските събори, би била немислима и активната мисионерска, „пастирска" и (квази) апостолска роля, с която ще се ангажират византийските императори (някои изключително сериозно) след средата

[53] За този аспект на римската имперска идеология и практика вж. Lobur, J. A. Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology. Studies in Classics. New York & London: Routledge, 2008; Ando, C. Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire. Berkeley, 1999.

[54] Gregorii Theologi, Oratio coram 150 episcopis. PL, t. 36, col. 469.

[55] Dagron, G. Empereur et prêtre. Étude sur le " césaropapisme " byzantin, Paris, Gallimard, 1996, p. 304, sq.

[56] Ibid., pp. 229-289.

[57] За характера на т. нар. Папска монархия вж. Morris, C. The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250 (Oxford History of the Christian Church). Oxford, 1991.

на девети век[58].

Търсенето на консенсус (в случая – общовалидна/задължителна религиозна формула) води още на Никейския събор до отделяне на недоволните, които не подписват решенията на Събора или по-късно се отричат от подписите си. Вече на Ефеския (431 г.) и Халкидонския (451 г.) събор делегатите се разделят на враждуващи (на моменти – буквално воюващи) лагери, единият от които в края на Събора, който впрочем по-рано или по-късно е напуснал, се оказва осъден[59]. Точно това се случва и на Сердикийския събор с тази разлика, че тук двата враждуващи лагера държат да подпишат и издадат съборните си документи изрично и само от Сердика. Последното е отчасти алиби на св. Августин без особени скрупули да нарече Сердикийския събор арциански[60], мотив на Хенри Гуоткин да твърди, че „източните епископи са се отделили за няколко седмици във Филипопол" и издали там писанията си, но „ги датирали фалшиво от Сердика"[61], или на Жак Зейлер директно да заяви, че африканските донатисти са фалшифицирали Сердикийските документи[62].

[58] За този аспект в изявата на византийската императорска доктрина и практика, вж. изследванията на Джонатан Шепард, Shepard, J. Emperors and Expansionism: from Rome to Middle Byzantium. In: Medieval Frontiers: Concepts and Practices, eds. D. Abulafia and N. Berend. Aldershot, 2002, pp. 55-82; Spreading the Word: Byzantine Missions. In: The Oxford History of Byzantium, ed. C. Mango, Oxford, 2002, pp. 230–247. The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria. In: Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences, ed. T. Reuter. Aldershot, 2003, pp. 339-358. За сблъска патриаршески-императорски амбиции в Църковната сфера, последвал края на Вселенските събори, вж. Dagron, G. Empereur et prêtre. Étude sur le ‚césaropapisme' byzantin, pp. 229-322.

[59] Вж. подробности за тези събори, в т.ч. за Антиохийската уния (433 г.) и Разбойническия събор (449 г.) във времето между тях, в Лебедев, А. П. Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 1-10, Москва, 1896-1905, т. 3. Вселенскіе соборы IV и V вѣков: обзор их догматической дѣятельности в связи с направленіями школ александрійской и антіохійской. Москва, Сергиев Посад, 1896, с. 146-283.

[60] Макар, както беше подчертано, Блажени Августин да е цитиран като авторитет срещу вселенския характер на Сердикийския събор, малко е вероятно всъщност той да не е знаел какво точно представлява Сердикийският събор, понеже тогавашният Картагенски епископ и примат на Африка – Гратус, е сред малкото делегати, поименно споменати в каноните на Събора, които канони са приети на локални събори в Африка в десетилетието след 343 г. По-скоро отрицателното отношение на хипонския епископ се дължи на сближаването – реално или въображаемо – между двете мощни опозиционни църковни течения – арианството и донатизма. Вж. подробности във Folliet, G. "L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle". –Revue des études byzantines (1966) vol. 24, N 24, pp. 196-223.

[61] Gwatkin H. M. The Arian Controversy. London, 1889, pp. 61-79 (специално за цитатите с. 72).

[62] Zeiller, J. "Donatisme et arianisme. La falsification donatiste de documents du concile arien de Sardique". –Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1933), vol. 77, Issue 1, pp. 65-73.

5.4. *Колко събора са били проведени в Сердика или: кое е Сердикийското определение на вярата*

В светлината на направеното уточнение за характерното при всички ранни Вселенски събори разделяне на делегатите, конкретно по отношение на Сердикийския събор трябва да се обърне внимание на следното: двойната терминология Сердикийски събор и Филипополски (контра) събор е неизвестна до 18 в. Ето защо много по-адекватно би било да се говори за два Сердикийски събора или за „източна" и „западна" половина на Събора"[63]. Тези два Сердикийски събора, ако се пренебрегнат много от фактите, свързани с тях и се акцентира на съмнителната презумпция, че „Запад", значи „православен", а „Изток" значи „еретичен", биха могли да бъдат наричани условно Източен и Западен[64]. Далеч по-коректно, обаче, би било да се пише за Сердикийски събор и Сердикийски псевдо-събор, както прави Цезар Бароний[65]. Доколко Барониевото определение, което не спекулира с понятията Изток-Запад, е по-точно се доказва от факта, че на „Западния Сердикийски събор" участват някои от най-изтъкнатите за времето си „източни отци". Красноречив е фактът, че от балканските (и панонски) архиереи само петима са в лагера на „Източния събор", а останалите – в този на „Западния събор". Също участници в „Западния събор" както всички останали „гръкоезични" (днес идентифицирани като „източни") прелати от Дакия, Дардания, Тракия, Македония, Малка Скития, Ахайа, островите, Епир, Тесалия и т.н., така и определено източните архиереи Арий от Палестина и Астерий от Арабия. Като добавим факта, че на Сердикийския събор са реабилитирани трима или четирима (а според някои традиции петима) от най-забележителните източни епископи – Атанасий, Александрийски, Маркел Анкирски, Асклепас от Газа и Павел Константинополски (легендата за реабилитиране и на Мелетий Антиохийски е коментирана по-нататък) – очевидно определянето на проникейския събор в Сердика като „Западен" е или крайно неточно или чисто метафорично[66]. На това много силно източно присъствие на „западния" събор в Сердика, което обикновено или се премълчава, или се

[63] Gwynn, D. M. The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the „Arian Controversy', p. 4. След това уточнение, че става дума за две части (половини) на един и същи Събор, в монографията авторът неизменно използва названията „Западен събор" и „Източен събор".

[64] Вж. напр. Blonde, D. De la primauté en l'église. Ed. J. Chouet, 1641, p. 102 (и с. 103, където се коментира пренасянето на Сердикийските канони – тези на Западния събор – като канони на Никейския събор).

[65] Baronius, op. cit. p. 406.

[66] Съборът може да се обяви (неточно) за западен, ако се сравнява мястото на Сердика с това на останалите Вселенски събори, които наистина са заседавали много по на Изток. В метафоричен смисъл „западен" съборът може да бъде наречен само, ако се надценява (неоснователно) ролята било на западния император Констант, било на римския епископ или изобщо на „най-важните" западни епископи Максимин, Осий и Юлий, които според някои изследователи били инициатори на Събора и въздействали на Констант за свикването му.

споменава мимоходом, наскоро Турхан Качар отново обърна изрично внимание[67].

По примера на Апостолския събор, чиито решения са разнесени в писмен и устен вид до вярващите по лица, способни да разяснят нещата (вж. текста по-горе), решенията на всеки събор са разпространявани, разяснявани и утвърждавани поне няколко десетилетия след времето, в което той е заседавал. В този период особено активни са били лицата (партиите), осъдени на събора. В класическия дух на римската традиция и по римски маниер те са търсели и не рядко са намирали да ги оправдае институция, по-авторитетна от тази, която ги е осъдила. Точно това прави например Атанасий Александрийски, който е осъден на местен събор, но е оправдан първо – от римския епископ Юлий (акт удовлетворителен, но юридически нищожен), а после и на Вселенския събор в Сердика – единствената институция, която е можела да направи невалидно осъждането в Тир (335 г.), последвано от осъждането от Констанций II (338 г.) и да потвърди римското „оневиняване по всички обвинения". С други думи, ако Сердикийският събор се определи като поместен, анатемата над св. Атанасий на практика не е била сваляна. В този ред на мисли може да се спомене и следното: св. Атанасий Велики е смятан за автор на т. нар. Атанасиев символ, който и до днес е сред най-авторитетните канонични текстове в католическата църква (т. нар. *Quicumque*[68]) и е матрица на известната западна средновековна иконография на Щита на Троицата (ил. 6). Обикновено споменавани между другото, времето, начинът и мястото на създаването на този забележителен богословски синтез се определят като „писмо-оправдание, написано от Атанасий за събора в Рим и дадено на папа Юлий". На български език краткият вариант[69] на въпросния символ, създаден според общото мнение около времето на Сердикийския събор, звучи приблизително така:

Атанасиев символ

Който иска да се спаси, трябва преди всичко да се придържа към общата (съборната) вяра. Който не пази вярата цяла и непокътната, без съмнение ще погине навеки.

Ето каква е същността на съборната вяра: че се покланяме на един Бог в Троица и на Троицата в Нейното единство, без да сливаме Лицата и без да разделяме същността. Понеже са различни Лицето на Отца, Лицето на Сина и Лицето на Светия Дух, а е единна божествеността им,

---

[67] Kaçar, T. Did the Great Schism Begin at the Council of Serdica in AD 343? –In : Vachkova, V., Dimitrov, D. (eds). The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration. Sofia, 2013, pp. 217-232.

[68] По католически маниер, името на символа представлява първата дума от текста (понякога са първите две-три думи).

[69] Пълният оригинал, запазен само на латински и в чието достоверно Атанасиево авторство издателите му и изследователите често се съмняват, вж. в. Schaff, Ph. Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Volume II. The History of Creeds. 1877, pp. 66-70.

равна е славата им и еднакво вечно величието им.

Какъвто е Отец, такъв е и Синът, такъв е и Светият Дух. Отец не е сътворен, Синът не е сътворен и Светият Дух не е сътворен. Отец е безкраен, Синът е безкраен и Светият Дух е безкраен. Отец е вечен, Синът е вечен и Светият Дух е вечен. Всъщност не три са вечни, а Един е вечен, точно както три не са сътворени, а Един не е сътворен, и три не са безкрайни, а Един е безкраен. По същия начин Отец е всемогъщ, Синът е всемогъщ и Светият Дух е всемогъщ, но има не трима всемогъщи, а Един всемогъщ. Така Отец е Бог, Синът е Бог и Светият Дух е Бог, но има не трима Богове, а един Бог. Така Отец е Господ, Синът е Господ и Светият Дух е Господ, но има не трима Господи, а един Господ. Защото както християнската истина ни задължава да признаваме всяко Лице за Бог и Господ, така и съборната вяра ни забранява да говорим за трима Богове, или за трима Господи.

Отец не е сътворен или създаден, не е роден от нищо. Синът е само от Отца, не е създаден или сътворен, а роден. Светият Дух е от Отца и от Сина, не е сътворен, не е създаден и роден, а изхожда. И така, има един Отец, а не трима отци, един Син, а не трима синове, един Свети Дух, а не три свети духове. И в тази Троица няма пръв и последен, няма по-голям и по-малък, а и трите Лица са съвечни и равни помежду си. И така, както вече бе казано, трябва да се покланяме на Един в Трима и пред Трима в Един. Който иска да се спаси, трябва така да разбира Святата Троица.

Но за вечното спасение е нужно да вярваме предано и във Въплъщението на нашия Господ Иисус Христос. Защото правилната вяра е вяра и изповедание, че нашият Господ Иисус Христос, Синът Божий, е еднакво Бог и Човек. Той е Бог, Единороден Син Божий, роден преди всички векове, единосъщен на Него. Той е Човек, роден във времето от естеството на майката. Той е и съвършен Бог, и съвършен Човек, състои се от разумна душа и от човешка плът. Той е равен на Отца като Бог; по-малък е от Отца като човек. Макар че е и Бог, и човек, Той не е двама, а един Христос. Но Той е един не защото Неговата божественост се е превърнала в плът, а защото е пренесъл човешката природа в Бога. Той наистина е един, но не чрез сливане на природите, а чрез единството на Личността. Понеже както разумната душа и плътта правят един човек, така Бог и човек правят един Христос.

Той е страдал за нашето спасение, слязъл е в ада, възкръснал е, възлязъл е на небесата и седи отдясно на Отца. Той пак ще дойде, за да съди живите и мъртвите. Щом дойде, всички човеци ще възкръснат в тяло и ще дадат отчет за делата си. Които са вършили добри дела, ще живеят вечно; които са вършили зли дела, ще горят във вечен огън.

Такава е съборната вяра. Който не вярва в нея предано и непоколебимо, не може да бъде спасен. Амин.

Дори при съвсем повърхностен прочит на Атанасиевия символ става ясно защо в източноправославната богословска литература за него или изоб-

що не се споменава[70], или се помества сред другите Атанасиеви съчинения без коментар[71]. Този символ, съдържащ иначе всички православни тринитарни и христологични формулировки, които ще се избистрят до времето на Шестия вселенски събор, съдържа и още нещо – формулата за произхода на Светия дух „от Отца и от Сина" (*a Patre et Filio*). Станала по-късно известна като *Filioque* (и от Сина), тази формула ще бъде допусната към началото на девети век в Западната, в частност – във Франкската църква и дълго време след Голямата схизма от 1054 г. ще остава единственото догматично различие между Православието и Католицизма. Независимо от това кога, как и защо Атанасиевото „от Отца и Сина" е станало основа на западното учение за произхода на Св. Дух[72], самият текст *Quicumque* може да е бил възприеман и да се възприема като каноничен символ на вярата само ако е бил свързван с някой Вселенски събор. Както е известно, Атанасий е присъствал на два Вселенски събора – през 325 и 343 г., като в литературата често е сочен за създател на Никейския символ (с бележка на по-внимателните издатели, че това е объркване). Що се отнася до въпроса дали Сердикийският събор е оформил текст на символ, освен този на проарианските прелати, запазен в Хилари от Поатие, той засега остава отворен[73].

Според ранните църковни автори самата цел на Сердикийския събор е била да утвърди Никейския символ и вяра, т.е. *a priori* не би трябвало да се очаква Съборът да се занимава със създаване на нови верски формули. Въпреки това Теодорит предава не само много детайлен разказ за Събора, а и един доста подробен символ на вярата, създаден в Сердика[74]:

Сердикийски (Осиево-Протогенов) символ

Ние сме получили от нашите Отци и държим тази традиция и тази католическа и апостолска вяра, че Отецът и Синът и светият Дух имат само една природа, наричана от еретиците субстанция.

И ако ни питат каква е природата на Сина? ние отговаряме, че тя е същата като на Отца и Отец никога не е бил, нито е могъл да бъде без Сина, нито Синът без Отца, нито Словото без Духа, защото е нелепо да

[70] Вж. напр. статията за св. Атанасий Велики във Флоровский, Г. Восточные Отцы IV-VIII веков. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999, с. 26-44. Срв. в Скурат, К. Е. „Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения". –Богословские труды, XI, с. 120-128.

[71] Святитель Афанасий Александрийский. Творения. Том IV. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994, с. 477-479.

[72] Синтез на различните аспекти на проблема вж. в Siecienski, A. E. The filioque: history of a doctrinal controversy. Oxford University Press, 2010. Акцент върху антиарианската ранна употреба на „и от Сина" и генезиса на термина в гръкоезична среда и в периода на формулирането на Никео-Константинополския символ, вж в статията на Теодор Стилианопулос Stylianopoulos, T. „The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?" –The Greek Orthodox Theological Review (1986), Vol. 31, No. 3-4. pp. 255-288.

[73] Kelly, J. N. D. Early Christian Creeds. London, 1972 (3rd ed.), pp. 273-282.

[74] Hist. Eccl. II. 8.

се говори, че Отец някога е бил без Син. За това, че те не могат нито да бъдат назовавани, нито да съществуват един без друг, свидетелства Самият Син, Самият Син, когато той каза: Аз съм в Отца, и Отец е в Мене[75]*, и на друго място*[76]*, Аз и Моят Отец сме едно и също нещо.*

Никой от нас не отрича, че Синът е бил роден, но ние казваме, че Той е роден преди всичко видимо и невидимо, и е Автор и Създател на ангели и архангели, на вселената и на човешкия род. Или, както се казва „на всичко ме научи художничката Премъдрост"[77] *и „всичко беше от Него*[78]*. Словото, което винаги е било, няма начало. Защото, ако е имало начало, то не би извечно. Понеже, ако То е имало начало, не би било винаги съществуващо. Бог никога няма да има край. Ние не казваме, че Отец е Син, нито че Синът е Отец.*

Но Отец е Отец на Сина и Синът е син на Отца. Изповядваме, че Той е силата на Отца. Признаваме, че Той е Словото на Бога Отца, и няма друг, освен него, че Словото е истинският Бог, Той е Премъдростта и Силата. Ние казваме, че То е Истинския Син, не по начина, по който хората са наричани Божи синове било поради духовното раждане, което те получават при кръщение, било заради техните качества, в заслуга за които им се дава тази титла, и не се дължи на Субстанцията, която е обща при Отца и Сина. Изповядваме, че е Синът единен и единствен и първороден. Той е Единствен (Единороден), защото Той е, и винаги е бил в Отца. Той е първият роден, по причина на човешката природа, и затова той има това предимство пред хората, над които благодатта идва като над второ творение, Той е първородният от мъртвите.

Изповядваме, че има само един Бог и че божествеността на Отца и Сина е еднаква. Никой не отрича, че Отец е по-голям от Сина, нито че тяхната природа е различна, но (това е) защото името на Отца е по-издигнато от това на Сина. Обяснението на тези, които твърдят, че Светият Господ казва: Аз и Отец сме едно по причина на разбирателството и абсолютното съгласие (между Тях), е обяснение фалшиво и нечестиво.

Всички ние, които сме католици, осъдихме това учение, пълно с крайност и слепота. Те (подкрепящите го), допускат, че може да има различия и несъгласие между Бог Отец Вседържител, и Сина Му, каквито несъгласия често има между хората, които спорят, а после се съгласяват; да се твърди това е нелепо и смешно. А ние, ние стоим, изповядваме и утвърждаваме, че казаното Аз и Отец сме едно и също е казано по причина на единството на природата на Отеца и Сина. Ние вярваме, че Синът властва вечно, заедно с Отца, като Неговото царство не е имало начало и никога няма да свърши.

Ние вярваме, и ние приемаме Светия Дух, Утешителя, който Господ е

---

[75] Йоан, 14 : 10.
[76] Йоан, 10 : 50.
[77] Прем. Солом. 7: 21.
[78] Йоан, 1 : 3.

обещал, и ние никак не се съмняваме, че Той е изпратил. Това не означава, че Духът е претърпял страдания, но това е бил човекът, когото прие Словото в утробата на Девата, който страда, и който можеше да страда, защото човек е подвластен на смъртта, докато Бог е безсмъртен. Ние вярваме, че човекът на третия ден възкръсна в Бог, не Бог в човека, и че Иисус Христос предлага като дар на Баща Си тази човешка природа, изкупена от греха и спасена от тление (поквара). Ние вярваме, че в уреченото време, което Той определи, Бог ще съди всички хора във всички техни действия. Тези, за които говорим, са толкова заслепени, и духът им е покрит с тъмнината толкова плътна, че не могат да видят светлината на истината. Те не разбират в какъв смисъл Господ е казал думите:

Да бъдат всички едно[79]*. Ясно е защо Той каза, че са едно, понеже Апостолите са получили Светия Дух, те не са били Светия Дух, когото са получили, нито един от тях не е бил нито Словото, нито Премъдростта, Нито Силата, нито единородния Син. Както Аз и Ти сме едно, казва Той, така нека и те са едно в Нас. Господ е говорил много точно, когато казва, че е един от нас, Той не е казал, че е едно с хората по природа, както е едно с Отца, но Той е казал, че те са едно, бидейки свързани помежду си чрез единството на еднаква вяра, произход, благодатта на Бог Отец и милостта на Спасителя.*

Сердикийският символ, който често се споменава като „символ на Осий и Протоген", досега на практика не е и бил коментиран в качеството му на

---

[79] Йоан, 17:21. Тази, може би най-ранна сотериологична християнска концепция, върху която медитират отците, е развита в цялата втора част на 17-та глава на Св. Йоановото Евангелие:

13. А сега ида при Тебе и казвам това в света, за да имат в себе си Моята радост пълна.
14. Аз им предадох Твоето слово, и светът ги намрази, защото те не са от света, както и Аз не съм от него.
15. Не се моля да ги вземеш от света, но да ги опазиш от злото.
16. Те не са от света, както и Аз не съм от него.
17. Освети ги чрез Твоята истина; Твоето слово е истина.
18. Както Ти Мен прати в света, и Аз ги пратих в света;
19. и за тях Аз посветявам Себе Си, та и те да бъдат осветени чрез истината.
20. И не само за тях се моля, но и за ония, които по тяхното слово повярват в Мене,
21. да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мен, и Аз в Тебе, тъй и те да бъдат в Нас едно, - та да повярва светът, че Ти си Ме пратил.
22. И славата, която Ми бе дал, Аз дадох тям, за да бъдат едно, както Ние сме едно;
23. Аз съм в тях, и Ти в Мен, за да бъдат в пълно единство, и за да познае светът, че Ти си Ме пратил и си ги възлюбил, както Мене възлюби.
24. Отче! тия, които си Ми дал, желая и те да бъдат с Мен там, дето съм Аз, за да гледат Моята слава, що си Ми дал, защото Ме възлюби, преди свят да се създаде.
25. Отче праведни! Светът Те не позна; но Аз Те познах, и тия познаха, че Ти си Ме пратил;
26. и явих им Твоето име и ще явя, та любовта, с която си Ме възлюбил, в тях да бъде, и Аз в тях.

съборен символ[80]. Приведеният текст красноречиво свидетелства както за важността, така и за новите елементи в този Символ или, както заключава Теодорит Кирски: *„от това послание можем да видим несправедливостта на предишните съдии и заедно с това, здравия смисъл на Сердикийските догми, присъствалите в Сердика блажени отци са изложили за нас цялото учение не само за Бога, а и за Божественото домостроителство и за спасението*[81] *”*.

Впрочем, взирането в точните години на съборите и имената на символите им изглежда е рефлекс, както появил се във времето, така и отчасти вече изживян. Мнозина съвременни изследователи например изрично подчертават силното влияние, оказано от Атанасиевата реторика върху формулирането на т. нар. Никео-Константинополски символ и изглежда някои от най-добрите сред тях не са склонни да надценяват обвързаността на църковните символи с дейността на строго определени събори[82].

5.5. *Генезис на традицията за „Църквата на Седемте вселенски събора” или кога, как и защо е бил „деградиран” Сердикийският събор*

Предвид направените уточнения, всяко изключване на Сердикийския събор от числото на Вселенските събори, освен че изглежда тенденциозно и немотивирано, би трябвало автоматично да провокира преразглеждане на редица факти и преоценяване на редица личности в църковната история. Друг е въпросът, че идеята за рязко разграничаване между Вселенските и поместните събори е сравнително късна, а броят на Вселенските събори варира не само между Източноправославната и Римокатолическата църква, а и в рамките на самата Източна църква. Днес се приема като аксиома, че Източноправославната църква почита седем Вселенски събора[83]. Доколкото

---

[80] Kelly, J. N. D. Early Christian Creeds, p. 278. Авторът всъщност е доста убеден, че за мнението около липсата на Сердикийски символ основната заслуга е на Атанасий. Аргументът му, че Атанасий пише за Събора и неговото утвърждаване на Никейския символ чак през 362 г. (с. 279) и съответно е повлиян от последвалите събития, не е убедителен. Св. Атанасий едва ли би представял свои идеи и оценки за реални резултати от Сердикийския събор най-малкото понеже към 362 г. мнозина от участниците в него все още са били живи. Всъщност основната причина Сердикийският символ да не се коментира вероятно е интересът, проявен от първите големи изследователи като Филип Шаф не към него, а само към „Атанасиевия символ”. Schaff, Ph. Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Volume II. The History of Creeds, New York, 1919 (first ed. 1877), pp. 45-76

[81] Theodoret. Hist. eccl. II. 8.

[82] Освен цитирания труд на Джон Кели, вж. също статиите Graham, K. “The Formulation of Creeds in the Early Church”.-Themelios, 24.1 (1998), pp. 13-35; Farrell, Th. J. “Early Christian Creeds and Controversies in the Light of the Orality–Literacy Hypothesis”. –Oral Tradition (1987) 2/1, pp. 132-149.

[83] Тази „аксиома”, като всяка аксиома, не се доказва, а се приема от учени като Шаф и се налага от популяризаторски, много сугестивни, полу-исторически, полу-апологетични съчинения, от типа на трудовете на известния Диоклейски епископ Калистос (Тимъти) Уеър. Вж. напр. Ware, T. The Orthodox Church. London, Penguin Books, 1997 (first. ed. 1963), pp. 18-42.

всички изследвания по темата представляват повече или по-малко разширен преразказ на „Историята на Седемте вселенски събора", написана от Константинополския патриарх Фотий в неговото „Писмо до господаря на България Михаил за това какви са задълженията на владетеля", нека видим как звучи тази история в оригинала:

„…3. Прочее, като намираме, че мъдрата ти душа заслужава такава добрина и дар, (защото сме убедени, че ти си търсач на добродетелта и на благочестието), поднасяме ти тоя угоден и великолепен дар. Към него, след като изложихме свещения и богомъдър урок за чистата и непорочна наша вяра, прибавихме още ясни и къси сведения за светите седем вселенски събори, които са като стобор и ограда на този божествен и православен урок… 5. Прочее, като мислиш и вярваш така, съгласно с преданието на светата вселенска и апостолска Църква, ти, о хубаво украшение на моите трудове, приемай още и почитай светите седем вселенски събора, едните като учители, а другите като поборници на благочестието. Защото чрез тях всяка ерес биде разобличена и прогонена, а предаденото от най-дълбока древност и чисто учение на православието тъй се утвърждава в душите на благочестивите, че добива несъмнена важност. Захващам разказа си, като излагам за по-лесно изучаване решенията, мястото, броя на събраните отци и предводители на всеки събор.

6. И тъй, светият Първи вселенски събор се събрал в Никея, във Витиния. На този събор от триста и осемнадесет божествени архиереи било възложено да се произнесе за истината. Между тях начело били: Александър, комуто се паднало да управлява Константинополския архиерейски престол, мъж, уважаван еднакво за дълбоките си старини и нрав, и със светлия си живот, светлите си мисли и точната си вяра придобил голямо пред Бога дръзновение. Редом с него Силвестър и Юлий, знаменити и чутовни предстоятели на Римската църква. Ни един от тях не присъствал в събора, а през време на архиерейството си били представлявани в общото събрание от Витон и Викентий, човеци добродетелни и по чин презвитери. Заедно с тях бил и Кордовският епископ, който във време на елинските гонения доказал, че името му е истинско. Защото, съгласно името си, Осий запазил изповеданието си чисто от идолопоклонничество. Александрийският пък епископ Александър, който се отличавал със свещени подвизи и сам лично присъствал и водел, като свой сподвижник, Атанасий, тогава още дякон, а след малко наследник на архиерейския престол. Там бил и украшението на Антиохийската църква, славният Евстатий, който с чистата си вяра сияел, а с мъдрите си думи и мисли вдъхвал удивление. Заедно с тях се подвизавали Макарий Йерусалимски, богат с много добродетели, и твърде много други блестящи с апостолски дарования и мъченически страдания, между които Пафнутий и Спиридон, Иаков и Максим били признати като добри и чудни предводители на това добро и чудно сдружение. При тези всички се отличавал и управителят на Римската империя, великият и дивен Константин, който свикал събора и с присъствието си му давал голям блясък.

7. От толкова и такива отци съставен, този свещен събор наказал някого си

Арий, любител на нововъведения, за нечестието му и утвърдил божествената и апостолска проповед. Този окаяник бил родом от Александрия и след като бил зачислен в клира на тамошната църква и достигнал до презвитерски чин, възгордял се първом против своя пастир, а оттам насетне простpял безумието си и против общия Пастир и Владика. Защото унижавал, (о, дързък език и помисъл), Сина Божий и Слово в създание и творение, без да иска да разбере общоприетата и общоизвестна истина, че всеки син е от естество и същество еднакво с онова на родителя си и че който поставя Сина в реда на созданията, той с това по-напред е признал Отца за създание; както и който признава Отца, че е от същество творческо и от естество присносъщно, той с това би изповядал, че и Синът е от същото естество и същество. Как може да се приеме истинността на синовството, ако Отецът е от друго същество, и Синът от друго? И как няма да изпъкне лъжливото елинско многобожие, като се дели божеството на по-малко и на по-голямо същество и се отдаде последното на Бог, пръв творец и старши, а първото се определи за Бог втори, служител и младши? Защото това са плодовете от злото семе на Ария. Но, понеже той бе отворил хулни устни против Твореца, свещеният събор го лишил от свещенство, а пренечестивата му и богоборческа ерес предал на анатема и със свещените си решения прогласил, че Син Божи и Слово е единосъщен, единоестествен и присносъщен с родилия Го Отец и има същата власт и господство, както учат свещените писания и единодушните решения на благочестивите. Той добре знаел, че както е свойствено на иудеите и на христоненавистниците да сливат в едно лице троичното единоначалие и господство, така също е идолопоклонническо и многобожеско да се дели преестественото и единно божество в неравни естества и нееднакви същества. В това се състоя светия Първи вселенски събор.

8. Светият пък Втори вселенски събор като място на свещените си съвещания бе избрал Константинопол, а по броя на членовете си възлизал до 150 свещени мъже. Водители в него били: Тимотей Александрийски, дивният Мелетий Антиохийски и Кирил Йерусалимски, които управляваха йераршеските престоли. При тях трябва да се прибави и Нектарий. Той наскоро бе излязъл из редовете на оглашените и, умит чрез светото кръщение от скверностите на живота, чист вече, след като е бил избран единогласно от събора и ръкоположен от първите му членове, облича се в пречистото достойнство на йерарх и се поставя едновременно епископ цариградски и председател на събора. Между тях се брояли още Григорий епископ на града Ниса в Кападокия, както и нареченият по богословските си съчинения Богослов. Не след много време и римският епископ Дамасий заявил, че е съгласен с горните и поддържа същите с тях мисли.

9. Този свещенопоявлен лик намерил за справедливо да покани похитителя на Константинополския престол, някого си Македоний, за да даде отговор за богохулствата си против всесветия и животворящ Дух. Защото, както Арии бил против Сина, така и той, като се опълчил против всесветия Дух, поставил превисшето Му и владично господство в реда на слуга и раб, при всичко, че този окаяник можеше, ако искаше, да съзре, че както поставящите

Сина в реда на създанията нанасят еднаква обида и на Отца, така и зачисляващите и всесветия Му Дух между тварите еднакво и неравно богохулстват против Него – Отца. Защото, ако Св. Дух е създание, в реда на създанията спада и Оня, чийто Дух е Той. Но, ако това крайно безбожие дори и слухът не може да понесе, как не бе разбрал окаяният, че трябва да отбягва от онова, което по необходимост щеше да падне в тия богоборчески мисли? Не приемаш ли, че Св. Дух е Бог? Как тогава Той издирва Божиите дълбочини и няма нищо тайно за него? Как е друг Утешител? Как е поставен на същия ред с Отца и Сина? „Идете - казва самият Син - научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа". Ако едно от трите, в които се кръщаваме, е създание, и останалите няма да останат чисти от хулата. Но, ако е създание, как създава? Как освещава? Как оживотворява? Как раздава дарования? Как е Бог? Но онзи умоповреден, без да размисли върху поне един от тия въпроси, дръзко се осмелявал да отцепва Св. Дух от едното неразделно и единоначалие Божество. Затова и получил заслуженото за нечестието си наказание, като бил лишен от свещенство той сам и всички други, които поддържали неизцеримото му богоборство. И, както той дръзко посягаше да отчужди всесветия Дух от едното Троично божество и господство, така и светият вселенски събор го отлъчил от свещенството, от частта и от общението с верните, като да беше някой втори Арий, и, съгласно с учението на отците и на богословите, прогласил, че всесветият и животоначален Дух трябва да бъде поклоняем и прославян с Отца и Сина като единоестествен и единосъщен, равномощен и всесилен. В същото време съборът досущ изпожънал всичките плевели израснали от арианското семе. Тогава юздите на царството държал действително великият и с велика слава удостоен Теодосий, който така също е известен като поборник на благочестието. В това се състои и този св. събор.

10. Светият пък Трети вселенски събор се събрал в Ефес, в Азия, и се състоял от двеста души. От тях като водители били признати: чутовният между отците Кирил, който, поради добродетелите си и богатата мъдрост, управлявал престола на великия Александров град, а при това, представлявал лицето и седалището на Целестин Римски; Мемнон, комуто бе поверено кормилото на Ефеската църква и Ювеналий Йерусалимски. Те, заедно с цялия събор, съдили нечестивия Несторий за нечестието му. Последният, родом от Антиохия при река Оронт, държал незаконно Константинополския престол. Но той, окаяният, напил се от мътните струи на проповядваното от Теодор и Диодор, нечестив и упоен до обезумяване, изказал пред мнозина думи неуместни и неприятни за слушане във вреда на паството си. Защото Христа – единия Син Божий и истински наш Бог, Който, като е станал заради нас и нашето спасение причастник в кръв и плът, също като нас, е бил един от две противоположности, бидейки същият Бог и човек, един Христос, един Син, същият горе от Отца, без майка, а долу от майка без баща, същият и не друг, едно лице, една ипостас. Тогава, казвам, преокаяният Несторий, без да се ужаси разсякъл и разделил единия наш Господ, Иисус Христос на две ипостаси, та образувал отделна ипостас от простия човек, без Словото, кое-

то е възприело човека, а Бога отделно без възприетото. [Учеше] така безумният, защото, опасявайки се да не би Бог нещо да се измени, като възприема от неизказано човеколюбие своето създание, за да го излекува и възсъздаде. Той не се досетил, че с това, като отдели човешкото естество от ипостаста на Словото, признава човешкото естество за неизцеримо и неизлечимо и сам се отрича от спасението си. Под влияние на кривото си учение той така се развратил в помислите си, че Христовата по плът майка, пресвета Дева, вярно и истински родилата въплътения Бог – Слово, дори и нея не приемал да нарича Богородица. Но както лишавал Сина от божество, така той настоявал да не се зове майка Му Богородица.

11. За това му голямо безумие и хулен език, съборът на блажените отци заслужено го лишил от всяко свещенство и заедно с прегнусното му учение го предал на вечна анатема. И, след като определил за догмат, че Господ наш, Иисус Христос, трябва да бъде поклоняем и проповядван в една и съща ипостас, както е предадено от светите отци и както подобава, придал още и това, всенепорочната Му и приснодева майка, точно и истински да се прославя и именува Богородица. Защото, като е родила Бога – Слово, Който е възприел да се роди по плът, осветено е тя да се прославя справедливо и да се именува Богородица. Така е свършил този събор, когато младшият Теодосий, трети в рода си, спокойно упражнявал предадената от баща му царска власт и управлявал Римската държава.

12. Светият пък Четвърти вселенски събор, в който присъствал и съдействал благочестивият цар Маркиан, беше избрал Халкидон, прочут град във Витиния, за място, където да се чуят истинските догми. Броят на светите отци възлизал на шестстотин и тридесет. Между тях най-отбрани били: Анатолий, комуто била поверена йерархическата власт в Константинопол; епископите Пасхасий и Лукинсий с презвитера Бонифаций, заместници на светейшия римски папа Лъв, мъж с велика слава и с голяма ревност за благочестието; заедно с тях Максим Антиохийски и Ювеналий Йерусалимски. Те всички търсили отговорност от злочестия Евтихий и неговия защитник, надменния Диоскор, обвинявани и двамата в нечестие. Защото и те, като усвоили заблуда, противна на проповядваната от Несторий, изпаднали в окаяност, подобна на неговата. Те дръзко и безумно смесвали и сливали в едно естество нашия Господ, Иисуса Христа, Когото признаваме за Бог и човек и Му се кланяме в тези две естества. Те, окаяните, не разбирали, че с това достигат до заключение, че Иисус Христос е от същество, друго от онова на Отца, и от природа, друга от човешката. Защото, ако Христовото естество е едно, без друго то ще бъде или божеско, или човешко. Ако пък само човешко, как няма да отричаме божеското? Но, ако е само божеско, де е човешкото? Но, ако е нещо друго от тия (защото това ни остава и към това клони повече мнението им), как няма да образуват Христа с естество, друго от онова на Отца и от нашето? Има ли нещо по-злочестиво или по-безумно от това, щото да казва човек, че Божието Слово и Бог е станал човек, за да унищожи собственото Си божество и да премахне възприетото човечество? Защото това следва да кажат ония, които биха дръзнали да твърдят, че Хрис-

тос не е нито от божеско естество, нито от човешко, а от друго, различно от тези две естества.
13. Затова внушителите на тия христоборчески учения, заслужено наказани за такова голямо нечестие, били лишени от свещенство и отлъчени от цялата Църква, като е била изхвърлена заедно с тях и христоборческата им ерес, а правото и непокварено православно учение, подкрепено със свидетелства от свещеното Писание и от отците, е било още повече провъзгласено и блеснало. Защото триблажените архиереи тържествено богословствали и ни предали без колебание да изповядваме и проповядваме във всички краища на вселената, че Христос е един, т. е. ипостаста Му е една, а естествата две, божество, и човечество, неслято и неразделно съзерцавани. Че това, е така, става явно и от следното: с това, дето Христос стъпалата на хроми изправял, на слепци очи отварял, мъртви от адовите врата извличал и в живот възвръщал, а при това извършвал и показвал и други разни чудеса, които мъчно се изброяват – с всичко това Той проявявал ясно достойнството на божеското естество. С това пак, дето търпял трудове и мъки, жажда и глад и сродни и близки на тях, той изтъквал свойството на човешкото същество. От друга страна, като извършил дела, от които едни подобават на Бога, а други на човек, същият Христос, истинският наш Бог, ясно и неопровержимо удостоверил и представил своята ипостас една и единна, а естествата Си две и различни, неслято съединени. Това са деянията на Четвъртия събор.
14. Светият пък Пети вселенски събор, комуто великият Константинов град бе отреден за свещено седалище, се поддържал със съдействието и присъствието на сто шестдесет и пет богоносни отци. Между тях се отличавали и блестели първо Мина, а сетне Евтихий, един след други държали свещеноначалническото кормило на Константинопол и Вигилий, комуто се беше паднал свещеният надзор върху Рим. Той присъствал в града, но не и в събора и въпреки всичко че не се беше оказал усърден помощник на свещения събор, но все пак писмено потвърди общата вяра на отците. Заедно с горните бил и Аполинарий Александрийски, Домн Антиохийски, украсен със свещеноначалническо достойнство, при това Дидим и Евагрий, пълномощници на йерусалимския свещеноначалник Евстохий. Грижите пък на римската власт били възложени тогава на най-славния между царете – Юстиниан, който беше съгласен с учението на Църквата. Този, прочее, свети вселенски събор, повторно досущ изпожънал скверните издънки на Несториевото учение заедно със самия сеяч на плевелите, а с него и Теодор и Диодор, от които последният бил епископ Тарски, а първият Мопсуетски. Защото те преди Несторий се замъчили, родили и оставили писмено ерес, като неговата, странна и незаконородена рожба на кривия им разум. При това съборът осъдил и анатемосал старите недъзи на верните, т. е. на Ориген, Дидим и Евагрий, всички мъже, които се постараха да вмъкнат в Божията църква елинското баснословие. Защото пустословили, че душите съществували по-напред от телата и че една и съща душа обличала много тела, учение за оплюване, мръсно и достойно само за ония души. Те учили още, че безконечният пъкъл има край, нещо, което служеше за подбуда към

всеки грях и погибел. На лукавите демони подарявали предишното им достойнство, като измисляли, че щяла да им се върне първата слава, от която отпаднаха. При това те приемали, че щели да възкръснат не телата заедно с душите, а последните без тела. Но в такъв случай аз не разбирам, на кое казваха те възкресение, ако думата възкресение се употребява за паднал и умрял, а не за това, което всякога стои право и пребъдва нетленно, каквато е душата. Не се стъписваха окаяните пред мисълта, че със своите празнословия отдаваха на праведния Съдия голяма несправедливост. Защото, как може да се каже, че те не Го обвиняват в крайна несправедливост, като Го хулят, че Той от една страна лишава от общата награда телата, които били сподвижници на душите в подвизите на добродетелите, а от друга страна остава същите тела ненаказани за общата виновност и за съдействието им при извършването на греха и че или двойно наказва, или с двойна награда удостоява само душите без телата, които са действали заедно с тях?

15. Този свещен лик на отците не само отхвърлил подобни хули, но при това не преди много време низвергнал и анатемосал защитника на Евтихиевото учение – Антим от Трапезунт и Севир, Петър Амапийски и Зоор, и всичката оная лукава, многоглава и на много Места пръсната шайка. Това свещено дело подкачил римският Агапит при съгласието и съдействието на именити архиереи, от които славният Ефремий бил предстоятел на Антиохийската църква, а свещеният Петър на Йерусалимската. Божественото събрание на архиереите, като отхвърлило и осъдило всички изброени по-горе лица, е подкрепило и потвърдило неизменните и божествени догми на съборната и апостолска Църква. Това извършил Петият вселенски събор.

16. А светият Шести вселенски събор – и той в Константинопол, издигнал свещения театър за тайнствените представления на истината, и с подвизите на сто и седемдесет богоносни отци помогнал на благочестието, за да добие бляскава победа. Предводители на събора и достойни да първенствуват преди другите се считали Георгий, комуто била връчена свещеноначалническа власт над Константинопол, и презвитерите Георгий и Теодор, които заедно с дякон Йоан, като представители на светейшия римски папа Агатон, се брояли в реда на предводителите; пълномощник пък на Александрийския престол бил монах Петър. Наедно с тях бил и Георгий монах и презвитер, който се домогваше до Йерусалимския архиерейски престол. Тези с помощта и на други свещени и свети отци скъсали оплетената верига на лъжата, съставена от началствалите над Константинопол Сергии, Пир и Павел, както и от Хонорий Римски, Кир Александрийски и Теодор Фарански. При това те справедливо осъдили Макарий Антиохийски, Стефана, ученик на еретическото учение и един окаян старец на име Полихроний, които се бяха присъединили към споменатите по-горе, за да защищават нечестието им. Защото с умисъл злочестива и безумна, дръзнали да кажат, че у Христа, истинския наш Бог, Който състои от две естества, има една воля и едно действие, без да вземат те, неразбраните, във внимание следното, което е много ясно и лесно за разбиране: че не е признак на едно и също действие да се направи самовластно хром човек да ходи право и да се понасят трудностите на пъ-

туването; нито да се отварят очите на слепи и пръст да се меси с плюнка и да се прави калчица, която да се налага на очите; нито да се възкресява мъртъв, и да се проливат сълзи за починал. Така също не е свойствено на една и съща воля от една страна да проси, за да отмине чашата на смъртта, а от друга да нарича същата чаша слава и да иска това, което не беше желателно. Но как не се досетили, че с мисли, като техните, те отричат разликата между естествата? Защото всяко естество е източник на известни действия, и разните естества проявяват различни воли и действия. И ако, според тяхното заблуждение, волята е една и действието е едно, тогава без друго ще бъде едно и естеството, от което те произтичат. Но, ако естествата са две (защото те като имат предвид разпръсването и загиването на първите учители на това заблуждение, няма да достигнат до такава лудост, щото да поддържат противното), как няма да произведе всяко естество своя собствена воля и действие? Но, понеже са предпочели своето злочестиво мнение повече от всичко друго, затова те заедно с последното били осъдени на вечна анатема, а съборът на богоносните отци, като определил, че у единния наш Бог Христос има две естествени воли и две действия, предал на повсеместните църкви православно да проповядват и изповядват у Него двойни естества, воли и действия. В това време наследник на праотеческата си царска власт бил потомъкът на Ираклий – Константин, който и във всичко друго съдействал на събора и приемал правото учение на Църквата. Това е свършил и Шестият.

17. Светият пък Седми вселенски събор за място, дето да се произнесе за благочестието, избрал и той Никея, столицата на витинците, която и друг път по-рано бе станала съдилище на правите догми, и по множеството на членовете си достигнал до триста шестдесет и седем свещени мъже. За пълководци и предстоятели на тоя свещен и голям полк се явили: Тарасий, чутовен между божиите архиереи (мъж божествен и отвсякъде прекрасен и повече от всеки друг достоен да управлява Свещеноначалническото кормило на Константинопол), и Петър, благоговейшият протопрезвитер на св. Римска църква, и другият Петър, презвитер и игумен на тамошния манастир „Св. Сава", които заемали мястото на апостолското седалище, когато в това време архиерейското достойнство украсявал Адриан. Наред с тях били Йоан и Тома, мъже преименити за монашеския си живот и блестящи по свещеническата чест, местоблюстители на великите апостолски престоли в цяла Анатолийска диоцеза и натоварени с преимуществата на следните архиереи: Аполинарий, Теодорит и Илия, всички всемъдри и свещенолепни предстоятели, първия на Александрия, втория на Антиохия, третия на Йерусалим. В това време багреницата на императорската римска власт носели Константин и Ирина, украсени и с венеца на православието. Този прочее свещен и велик събор с боговдъхновено общо решение осъдил една новопоявила се и варварска ерес, въведена от злочестиви и скверни хора, като подвел под същата присъда и нейните внушители и поборници. Защото тези окаяници на дума не признавали, че хулят Христа, истинския наш Бог, но на дело крояли всякакви обиди, хули и нечестия, и, като не смеели на право и открито да хулят Него Самия, те хулейки свещения Му образ, удовлетворявали всичкото же-

лание на христоборския си ум. За да охулят като идол (о глас на дръзкия им и безбожен ум и език!) и всякак да обезчестят поклоняемия Христов образ, с който е прогонена идолската заблуда, те го тъпчели и влачели по тържища и площади, и на огън го предавали, зрелище прескръбно за християните и достойно само за елинското христоборство. Същите гнусотии извършвали и против другите свещени образи, с уста скверни, с поза, бързи крви да проливат, с ръце мръсни и не можели, злодейците, никак да се наситят на този бяс и безумство. Но, като гледали на свещените християнски символи и изображения с отвращение не по-малко, ако не и по-голямо от онова, към елинските мерзости, гнусели се от тях и водили усилена и непримирима война против Христа и светиите Му. Защото явно е за всички, че честта към изображенията е чест към изобразяваните, както и безчестието минава върху самите изобразявани лица. Но те, новите изчадия на христоборците иудеи, с това, дето обезчестявали свещения образ на Христа и на светиите Му, довършвали това, което не бяха направили праотците им, защото изпадали в иудейски дързости и в прекаленото си усърдие се надпреварвали да надминат и родителите си. С това пък, дето нямали смелостта посред християни да се отрекат и устно от Христа, доказвали, че били лишени от ревността на праотците си иудеи, че не са добри техни подражатели, и че не можели да се установят на едно, а като замаяни от еретическата злоба, се разярявали и мятали тук-там. Защото християни се наричали, а против Христа беснеели; да се зоват иудеи не приемали, но с иконоборските си постъпки надминавали тяхното христоборство. Отклонявали от себе си името на идолопоклонството, но към самите християни и към божествените и пречисти християнски тайнства се отнасяли не по-добре от идолопоклонниците. Затова светият вселенски събор отлъчил, колкото от тях не са искали да се откажат от това прелюбодейно, разносеменно и разбъркано учение, като от незаконно и изродено изчадие, чуждо за благородството на верните, и утвърдил и запечатал едногласно да се покланяме и почитаме образа на Христа, истинския наш Бог, в чест и уважение на изобразявания, съгласно с апостолските и древни отчески предания и изявления на свещеното Писание, като отдаваме, сиреч, поклонение и чест по същия начин, с какъвто се отнасяме към другите свещени изображения и символи на пресветото ни богопоклонение. Защото ние не спираме, нито ограничаваме в самите образи почитта и поклонението, нито пък се делим на разнородни и различни обреди, но с поклонение и служене, на вид различно и разделено, ние свещенолепно и неразделно се възнасяме към божеството, което е неразделно, еднородно и обединяващо.

18. Така, кланяме се на честния кръст, на който бе разпнато тялото на Владиката Христа и откъдето е бликнала очистителната свята кръв и от естеството на дървото, напоено с потеклите оттам струи, израсна вместо смърт живот безсмъртен. Кланяме се на изображението на кръста, чрез който се прогонват демонски пълчища и се изцеряват разни болки с помощта на проявените веднъж от първообраза благодат и сила, които се простират със същото действие и на самите изображения. И тъй, като отдаваме на всяко едно от

тези, на Христовия образ, казвам, на самия кръст, както и на изображението му, почитание и поклонение, ние не поставяме предели, нито ограничаваме почитта и уважението си в самите тях, но ги отнасяме и посвещаваме към Оногова, Който от неизказно богатство на човеколюбие стана човек заради нас и самоволно претърпя за нас позорна смърт. Също така ние с вяра се покланяме на храмове, на гробове и мощи на светии, от които извират на верните изцеления, като величаем и славим нашия Бог Христос, Който ги е прославил. Така също, ако в тайнствените и свети наши служби има нещо, подобно на горните, чрез действащата в тях благодат и дарба, ние признаваме и славим първоначалната и първодейна причина. Затова богоносното и свето събрание на онези блажени и свещени мъже, с общи решения скрепило и потвърдило да се покланяме и почитаме не само иконата на Христа, както казахме, но и ония на всепречистата и приснодева Мария, и на всички светии, защото първообразите им са възвишени и заслужават почит и уважение. Ние чрез тях се възвишаваме до едно съзерцание за събиране и съединение, и чрез него се удостояваме да се съединим по начин божествен и преестествен с Бога – крайното наше желание. Всичко това светият събор мъдро и богоугодно завършил и определил и, като премахнал от словесното стадо всеки еретически недъг и всяка грозотия, възвърнал украсата и хубостта на Църквата, която представил отдясно на жениха Христа, като невеста, накичена не с ресната златни дрехи, а със свещени изображения и я натъкмил така, че цялото изпълнение на верните да я гледа с весели и радостни очи и да ѝ се радва…”[84].

Иконографията на т. нар. Седем вселенски събора ще наложи както в масовата, така и в научната представа фиксирана картина не само за броя, а и за състава и облика на Вселенските събори. В общи линии тази представа ще е много идентична с цикъла фрески, посветени на темата, прекрасно запазени в някои храмове, в т.ч. в Бачковския манастир „Успение Богородично” и в църквата „Рождество Христово” (Арбанаси, дн. България)[85]. Както отбелязва Карташев, иконографията на всички събори е сходна, понеже за общ модел служи детайлното описание на Четвъртия събор в Халкидон (451 г.). Към изключително проникновения анализ на руския богослов и историк по въпроса как така този „най-неблагообразен, смутен, несполучлив и формално на практика неслучил се събор” (Халкидонският) се е превърнал не само във Вселенски, а и в „икона на Вселенския събор”[86], може да се добави само

[84] Photius Constantinopolitanus. Photii patriarchae Constantinopolitani, Epistularum Libri tres, novo ordine dispositi. Liber I, Epist. VIII, PG, vol. 102, coll. 627-697 (630 -651). Преводи на целия текст вж. във Фотий, патриарх Константинополски, до княз Борис. Папа Николай I до българите, София, 1994 // Photius I, Patriarch of Constantinople. The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria, English trans. D. S. White & J. Berrigan. The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 6. Brookline, MA, 1982.

[85] За фреските в Бачковския манастир вж. Дуйчев, Ив. Древноезически мислители и писатели в старата българска живопис. София, 1978, с. 8-13.

[86] Карташев, А. Цит. съч. с. 143.

следното: всъщност описанието и на Четвъртия събор, а оттам – иконографията на всички събори следва описанието на Никейския събор, направено през четвърти век от Евсевий в „Живота на император Константин"[87].

Проблемът, естествено, не е дали съборите са си приличали чак толкова, колкото си приличат например в трапезарията на Бачковския манастир (1643 г., вж. ил. 7-13), в изображенията от „Св. Созомен" на остров Кипър (1513 г.)[88], във фреските на Дионисий от манастира „Рождество Богородично" (1502/3 г.) или в образа на „седемте стълба на Православието", виждани, вероятно, „непоклатими и непроменими"[89] като седемте колони в храма на Премъдростта или седемте подпори на Нейния трон (вж. гл. 3 ил. 10, 10а). Проблемът е дали европеецът от 21-ви век е склонен да схваща историята на духовното развитие на Европа през първите пет века на Победилото християнство (311-843) в опростения, двуизмерен, стилизиран и схематизиран вид, в който то е представено от благочестивите православни иконописци през 16 и 17 век? Дори и тогава обаче, трябва да се имат предвид два факта: 1) Фотиевата „История на Седемте събора", следвана от византийската иконография, изглежда много ясна и изчистена, но всъщност не е никак прост и еднозначен текст. 2) Средновековните православни автори изобщо не са приемали „Фотиевата история" като аксиома. На практика извън Византия чак до падането на Балканите под османска власт словосъчетание „Седем вселенски събора" вероятно няма. Изразът е по-скоро „Шестте вселенски събора". Вярно е, че след 13 век в православния свят по-често са се изобразявали Седемте вселенски събора, а в Ново време се появява тяхна икона (ил. 14), честване (31 май) и дори един внушителен храм, посветен на техните отци (в Москва). Неслучайно обаче до днес в православния църковен календар дните между 13 и 19 юли са посветени на празника *Памет на светите отци на шестте Вселенски събора*. Не е случайно също, че едни от най-ранните изображения на Вселенските събори – тези във Високи Дечани (дн. Сърбия, 14 в.), са съхранили паметта точно за Шестте събора.

Фотиевият „каноничен разказ" за Седемте вселенски събора е изложен в най-подробен вид в писмото му до българския владетел, откъдето през седемнайсети век ще премине дословно в руската Кормчая книга като „Сказание за седемте събора"[90]. Без съмнение коментираната традиция на Шестте вселенски събора е била също официална, наложена е също от Византия и с изключителното посредничество на България. Така, около половин век след времето на патриарх Фотий, в Симеоновия сборник, известен по руския му препис от 1073 г.[91], е поместена друга „канонична история на Шестте все-

[87] Euseb. Vita Constantini, III. 10.

[88] За тях вж. статията на Кристофър Уолтър Walter, Ch. „The Names of the Council Fathers at Saint Sozomenus, Cyprus (planches)". –Revue des etudes byzantines, t. 28, (1970), pp. 189-206.

[89] Were, T. Op. cit. p. 18; Geanakoplos, D. J. Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 158.

[90] Кормчая книга (Номоканон). Сборник церковных правил. Издан в 1650 г. при патриархе Иосифе. Переиздан в 1913 г. без изменений. с. 23-41.

[91] Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами ЧОИДР, 1882, кн. 4. Москва, 1883, с. 55-62.

ленски събора”:

„За светите шест вселенски събора.

Първият вселенски събор е станал в Никея, като по времето на царуването на Константин Велики са се събрали 318 свети Отци. Ръководели го Силвестър, епископ Римски, Митрофан Константинополски, Александър Александрийски, Евстатий Антиохийски, Макарий Йерусалимски. Бил срещи Арий, презвитер на Александрия, който злословел, че Бог Слово е творение и другосъщен на Отца, и смятал, че е имало някога, когато не е бил. Като го отлъчил, анатемосал го заедно със съмишлениците му, а Сина определил правоверно като единосъщен и събезначален на Отца и като истински Бог и Творец на всичко. Приел също ние да празнуваме Светата Пасха според господстващия обичай.

От Христос до Първия събор са 318 години.

Вторият събор, на 150 Отци, е станал в Константинопол по времето на царуването на Теодосий Велики. Ръководели го Тимотей Александрийски, който заместал и римския папа Дамас, Мелетий Антиохийски, Кирил Йерусалимски, Григорий Богослов. Бил срещу Македоний, епископ на Константинопол, който злословел, че Светият Дух е творение и другосъщен на Отца и Сина. Като го отлъчил, анатемосал го, заедно с него и Савелий, и Аполинарий. Проповядвал пък, че Светият Дух е Бог Животворящ и единосъщен на Отца и Сина, като прибавил за Светия Дух в изложения от Отците в Никея Символ „Господен и животворящ и т.н.

От Първия до Втория събор са 56 години.

Третият е станал при царуването на Теодосий Млади в Ефес, отначало от 200 отци. Ръководели го Кирил Александрийски, който заместал и римския епископ Целестин, и Ювеналий Йерусалимски. Бил срещу Несторий, епископ на Константинопол, който говорел, че Света Мария не е Богородица, а Христородица, и че са двама синове и две ипостаси, единият е роденото от Отца Слово, а другият е роденият от Мария човек, но е обединен по връзка със Словото и със същата дума се нарича Син. Като го отлъчил, съборът го анатемосал. Определил една по единение ипостас на Христос и Бог наш, но две природи, че същият е и Бог, и Човек, а Светата ария законно и справедливо е Богородица. Но Йоан, епископът на Антиохия, пристигнал след отлъчването на Несторий о огорчен, че Несторий бил отлъчен без него, взел дошлите с него епископи, между които били Теодорит Кирски и Ива Едески, и предложил отлъчване на св. св. Кирил и Мемнон, епископ Ефески, защото уж били направили събора против канона на църквата. А привържениците на Кирил ги укорявали, че те са постъпили незаконно и неуместно, и като не се съгласявали така със събора на ефеските отци, анатолийците и египтяните се разделили едни от други. След това със старанието на императора те се обединили, постигайки съгласие, и анатолийците изпратили на александрийците писмено послание за изложението на правата вяра в Ефес

и за отлъчването на Несторий, а Несторий бил заточен в Оазис.

От Третия до Четвъртия събор са 30 години.

Четвъртият, на 630 Отци, станал в Халкидон при царуването на Маркиан. Ръководели го Лъв, епископ Римски, Ювеналий Йерусалимски, Анатолий Константинополски. Бил срещу епископ Диоскор Александрийски и Евтихий, архимандрит на Константинопол, които говорели, че плътта Господня не ни е единосъщна, а единението е станало от две природи, но те са станали една след обединението, и отреждали на божествеността страданията. Като ги отлъчил, съборът ги анатемосал, а обявил нашия Господ Иисус Христос неразделно за съвършен Бог и съвършен Човек, несливаемо един и същ в две природи…(следва подробно изясняване на забележителния шедьовър на апофатическото богословие – Халкидонската формула за „неслято и неразделно" съществуване на испостасите, лицата и природите във връзка с релацията тяло и душа, смъртност и безсмъртие, бел. моя, В.В.).

…

От Четвъртия до Петия събор са 102 години.

Петият, на 165 отци, е станал в Константинопол при управлението на Юстиниан Велики. Ръководели го Аполинарий Алкеснадрийски, който заместал и Евтихий Йерусалимски, Домн Антиохийски, Евтихий Константинополски, който заместал и римския епископ Вигилий. Бил срещу Ориген и приемниците на неговите нечестиви догми, срещу Дидим и Евагрий, които едно време преуспявали, и срещу изложените от тях аргументи, в които потиквали към езически учения, говорели лекомислено, че душите съществуват преди телата, като смятали, че метампсихозата (преселването на душите, бел. моя. В. В.) е край на наказанието и че при възкресението нашите тела възкръсват същите, и като наричали алегорично рая възстановяване на даймоните в старото състояние, мислели, че нито е съществувал, нито съществува осезаем рай от Бога, нито Адам е бил изваян в плът. Тези неща за известно време до голяма степен се скривали, но, когато се разпространили повече и започнали да вредят на мого църковници, тогава били записани на позорния стълб и били анатемосани, Съборът бил също срещу Теодор Мопсуестийски, който бил учител на Несторий, Съборът ги анатемосал заедно с т. нар. „Послание на Ива" и произведението на Теодорит „Срещу дванадесетте глави на св. Кирил", но, както и Четвъртия събор, приел Теодорит и Ива, понеже те анатемосали Несторий.

От Петия до Шестия събор са 129 години.

Шестият, на 170 отци, отново станал в Константинопол, при царуването на Константин, бащата на Юстиниан. Ръководели го Теофан Антиохийски, Георги Константинополски, който заместал и римския епископ Агатон. Бил срещу Теодор, епископ на Фаран, Хонорий Римски, Кир Алкеснадрийски, Сергий и Пир, Павел и Петър, които били епископи на Константинопол, а също и срещу възобновилите тяхната ерес – Макарий Антиохийски, неговия ученик Стефан, Полихроний (глупавия старец) – които

споменавали за една воля и една енергия при нашия Господ Иисус Христос. Като ги анатемосал, съборът обявил, че при нашия Бог Христос се доказват две физически воли, т.е. щения, и две природни енергии.

Нека се знае, че са станали и други местни събори и ние притежаваме техните канони, макар да не се броят точно към числото на шестте събора. Това са: съборът в Анкира, съборът в Неокесария, съборът в Гангра, съборът в Антиохия, съборът в Лаодикея, съборът в Сердикам съборът в Картаген. Защото те се събрали по местни въпроси, заедно с тях не са заседавали и не са ги поръчали императори, а някои от тях са станали дори преди появата на християнски императори. Но другите са станали вселенски, защото архиереите от цялата римска държава били свикани с императорска заповед и най-вече, понеже на всеки от тези шест събори е станало отсъждане за вярата и било обявено решение или догматическо определение.

Първият събор, като определил Сина за единосъщен с Отца, гарантирал вярването и в Светия Дух.

Вторият събор, като определил ясно Духа за единосъщен на Отца и Сина, заявил да им се покланяме едновременно.

Третият събор, като определил нашия Господ Иисус Христос за съвършен в божествеността и за съвършен в човешкостта, постановил един, а не двама синове.

Четвъртият събор, като узаконил казаните преди това неща, заповядал в Него да се познават несливаемо и неразделно две природи.

Петият събор, като потвърдил това, обявил ясно, че Той е и се познава като волев и енергичен според всяка една природа.

Шестият събор, като изброил и потвърдил решенията на всички събори, и той обявил нашия Господ Иисус Христос за съвършен в божествеността и в човешкостта."

5.6. *Сердикийски или Никео-Сердикийски събор*

От цитираните пасажи могат да се направят два централни извода. Първият от тях е свързан с официалния статут, който изглежда е имал Сердикийският събор към времето на патриарх Фотий. Вярно е, че у Фотий вече Сердикийският събор не е безусловно Вселенски, като какъвто е представен в Пасхалната хроника от седми век. Вярно е също обаче, че този събор се схваща категорично, ако не като органична част, то като логическо продължение на Първия вселенски събор в Никея. Странно, но е факт, че в многобройните коментари върху Фотиевото „Послание (Писмо) до архонта на България Михаил" досега не е обърнато внимание на една груба фактологична „грешка", допусната от учения патриарх: според него Никейският събор е проведен по времето на Константин Велики, на „престарелия" Александър Константинополски и на римските епископи Силвестър и Юлий: *„ ...Между тях начело били: Александър, комуто се паднало да упра-*

влява Константинополския архиерейски престол, мъж, уважаван еднакво за дълбоките си старини и нрав, и със светлия си живот, светлите си мисли и точната си вяра придобил голямо пред Бога дръзновение. Редом с него Силвестър и Юлий, знаменити и чутовни предстоятели на Римската църква. Ни един от тях не присъствал в събора, а през време на архиерейството си били представлявани в общото събрание от Витон и Викентий, човеци добродетелни и по чин презвитери. Заедно с тях бил и Кордовският епископ, който във време на елинските гонения доказал, че името му е истинско[92]*…"*

Тук няма да се спирам детайлно на изключително комплицирания въпрос кой е първият константинополски епископ – „престарелият" Александър (ок. 237/244 – 337), както пише Фотий, или още по-старият Митрофан (поч. към 326 г., за когото се вярва, че бил племенник на император Проб, 276-282). Според повечето ранни автори и съборни актове, заради преклонната му възраст Митрофан бил заместван на Никейския събор от (явно не чак толкова престарелият) Александър[93]. Така или иначе Александър Константинополски, ако се вярва на биографията му, е бил към 325 г. около осемдесетгодишен[94]. В този контекст става интересен по-скоро въпросът доколко председателството на Осий (257-259), който определено не е бил доайен на Никейския събор през 325 г., не му се приписва изцяло по аналогия с председателството на Сердикийския събор[95]. Във всеки случай, според съвременните му писания, Никейският събор е бил почетно оглавен от Константин Велики и Александър Александрийски[96] (починал на следващата година от старост). Онова, което може да се каже с голяма увереност е, че Фотий акцентира върху „преклонната възраст" на Александър Константинополски с цел да приближи времето на събора до времето на Александровата „дълбока старост", т.е да съкрати дистанцията между 325 и 343 г. Що се отнася до Силвестър и Юлий, тук ерудираният кореспондент на „владетеля на България" очевидно не се е и опитал да маскира сливането на Никейския

[92] (Х)Осиос означава свят, праведен, прав(оверен).

[93] Всъщност според някои учени Митрофан е починал още към 314 г. За изобразяването на Митрофан, на Александър или и на двамата като участници в Никейския събор, вж. сравнителната таблица, направена от Кристофър Уолтър, Walter, Ch. The Names of the Council Fathers at Saint Sozomenus, Cyprus (planches), p. 191. (авторът е сред малцината, които отбелязват, за съжаление без коментар, твърдението на Фотий и Матей Властар, че Никейският събор е бил по времето на Силвестър и Юлий, пак там, с. 192). За характера на най-ранните списъци на Никейксите отци вж. Honigmann, E. "La liste originale des pères de Nicée. (A propos de l'évêché de 'Sodoma' en Arabie)". –Byzantion, 14 (1939), pp. 17-76.

[94] Според Вейс и Уолтър на Никейския събор Александър е бил „само" на 73 г. , т.е. пак е бил най-възрастният участник.

[95] Макар Осий определено да е бил доайен на Сердикийския събор, според някои автори той е председателствал само някои заседания – тези, на които са били приети Сердикийските канони.

[96] Вж. доста изчерпателен анализ на изворите в Schaff, NPNF2, 01. Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine by Eusebius Pamphilius, pp. 23-25.

и Сердикийския събори. Силвестър (31.1.314 - 31. 12.335) и Юлий (6.1.337 - 12.4.352) биха могли да бъдат съ-дейци на Първия вселенски събор само ако той се е провел поне от 325 до 337 г. и междувременно е протекъл краткият понтификат на неспоменатия от Фотий св. папа Марк (18.01. - 7.10.336). Толкова дълъг събор, поне в историята на ранната Църква няма, а и Константин Велики би трябвало да е починал веднага след него, ако не и по време на Събора – мрачно, хипотетично стечение на обстоятелствата, което нямаше как да не се отрази в изворите.

Всички тези спекулативни предположения, разбира се, са възможни от чисто хронологическа гледна точка. Те обаче са абсурдни, а и съвсем ненужни, предвид че Фотий не е съставил тази Никео-Сердикийска хронология, а я е заел от широко циркулиращата във Византия популярна богословско-историческа литература. Както стана ясно от коментираната Сулпициева убеденост, че Константин Велики е свикал съборите и в Никея, и в Сердика (макар да починал преди началото на втория) и от много ранното смесване в папската реторика и в западната канонична теория и практика на каноните от Никея с тези от Сердика[97], *същата представа за Сердикийския събор като пряко продължение на Никейския* е битувала и на Запад[98]. Византийската популярна традиция е изворът, от който е черпел информация и интелектуалният кръг около цар Симеон за съставянето на „Симеоновия сборник" няколко десетилетия след Фотий[99]. Тази традиция, поне до 13 в. не се е различавала особено от западната, бидейки по същество представяне на общата (преди схизмата от 1054 г.) Църковна традиция. Така към 1167 г. в мозайките на Витлеемския храм „Рождество", византийски и латински майстори представят съборното минало на християнството, изобразявайки Шестте големи и Седемте вселенски събори[100]. По повод вторите може само да се отбележи стремежът за максимална точност, отразен, например, в липсата на опит да се прецизира броят на участниците в Шестия събор – един събор, за чиито делегати на практика няма никакви точни сведения, а числото 170 в „Симеоновия сборник" (и в „Спасителната книга") или е чисто символично, или следва една традиция, изразяваща с броя 170 нещо като

[97] По тази тема детайли вж. в Canones et concilia graeca ab antiqvis interpretibvs latine. Pars prior; Pars altera, London, 1898.

[98] Неслучайно в най-ранните гръцки канонични сборници Сердикийският събор е сочен като пряко следващ Вселенския събор в Никея, точно както Анкирският събор се сочи като пряко предшестващ Никейския събор. Voellus, G. & H. Justel (eds.) Bibliotheca Iuris Canonici Veteris. Vol. 2. Paris, 1661, p. 501. Най-ясно приемствеността, буквално смесването между двата събора (особено що се отнася до каноните) е видима в изданието на Търнър. Turner, C. H. (ed.) Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima. Vol. 1. Oxford, 1899. Вж. също Turner, C. H. (ed.) Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima. Vol. 2, Oxford, 1907/1939.

[99] Вж. За светите и вселенски шест събора. В: Спасителна книга. Бълг. прев. П. Янева, С. Иванов. София, 2008, 13, с. 59-64.

[100] Вж. детайлното изследване на Vogüé, M. Les Églises de la Terre Sainte fragments d'un voyage en Orient. Paris : Didron 1860. (repr. 1999, 2010). Специално за историческия контекст, в който е направена украсата на „Рождество", вж. с. 103, sqq.

„достатъчно много", отразена и в някои посочвания за броя на Сердикийските отци.

От изображенията на Съборите във Витлеемското „Рождество" до деветнайсети век са били запазени само две – това на Сердикийския събор (което е върху корицата на тази книга) и на Антиохийския. Дори при един съвсем повърхностен поглед е очевидно, че от всички изобразени ранни, големи събори (т.е. тези, проведени преди Никейския), един не се вписва в общата картина – нито по броя на участниците му, нито по времето на провеждането му, нито по целите му. Този отчетливо открояващ се събор, както може да се очаква от всичко казано дотук, е Сердикийският. Въпросните шест събора, детайлно описани (с прерисуване на запазените мозаечни фрагменти, ил. 15, 15а) от граф Мелхиор дьо Вогюе в средата на 19 в.[101], са:

1) Съборът в Анкира от 314 г.; участват 12 епископи, свикан за коментиране на съдбата на отпадналите по време на гоненията (с решение, че могат да се върнат в църквата, но не и на длъжностите си в нея).

2) Съборът в Антиохия от 266 г. (или 272); участват 33 епископи, които отстраняват Павел Самосатски. Вероятно се има предвид вторият събор, който окончателно осъжда Павел Самосатски.

3) Съборът в Сердика от 343 г. (347); участват 140 отци; възстановява Атанасий Александрийски, Мелетий Антиохийски и Павел Константинополски, които били изгонени от катедрите им от арианите.

4) Съборът в Гангра, свикан при папа Силвестър и Константин Велики, между 314 и 324 г.; участват 15 отци; съборът е срещу Евстатий, който твърдял, че встъпилите в брак не могат да се спасят. Последният е осъден.

5) Съборът в Лаодикея от 320/321 г.; участват 25 отци; насочен е срещу Монтан и други еретици.

6) Съборът в Картаген от 254 г.; участват 50 отци, начело с Киприан Картагенски, осъждат Новат (това е първият известен събор по въпроса за съдбата на отпадналите по време на гоненията).

Според коментирания извор е очевидно, че:

1) На Сердикийския събор участват почти три пъти повече делегати – 140, отколкото в най-големия от цитираните събори – Картагенския, на който участвали 50 епископи;

2) Сердикийският събор е единственият, който, макар да се води сред „ранните събори", е свикан не преди, а след Никейския събор;

3) Само на Сердикийския събор споменатите църковни прелати се оправдават и възстановяват, а не се осъждат.

Както беше подчертано в началото, канонистите след времето на Пас-

[101] Ibid., pp. 72-78.

халната хроника (7 в.) и по-късните учени принципно имат проблем с хронологическото ситуиране на Сердикийския събор. Така още в канониста Зонара (12 в.) той не се представя в хронологичен ред – след Никейския събор, а едва след Трулския събор (т. нар. Quinisext, 691-692 г.). В мозайките от Витлеемския храм „Рождество", на които събитията са фиксирани във времето само чрез споменатите личности, се увековечава още една, твърде специфична представа за Сердикийския събор: Сердикийският събор не е пряко продължение на Никейския, а по-скоро пряко го предхожда и е директно свързан с Константинополския събор (Втория вселенски събор от 381 г.). Тази визия налага и числото 140 за делегатите на Сердикийския събор: Сердикийските отци са три пъти повече от тези на Картагенския, между 6 и 10 пъти повече, отколкото присъствалите на останалите ранни събори, но са малко по-малко, отколкото събралите се на най-малобройните Вселенски събори – Първия Константинополски (Втория вселенски, 150 отци), Третия Константинополски (Пети вселенски, 166 отци) и с около ¼ по-малко, отколкото на Ефеския събор (200)[102]. При едно чисто текстово и графично представяне на съборите (всеки е представен на мозайките с храм, на чийто вход е изписан краткият разказ за дейността му), без коментираната „редакция" в броя на Сердикийските отци, изобразяването на Сердикийския събор не при Вселенските, а сред Ранните събори, би изглеждало немотивирано. Разбира се, предвид доста свободното отношение на средновековните автори към цифрите и предвид факта, че числовите стойности са се изписвали с букви, не трябва да се изключва напълно и вероятността 140 да е погрешно изписано (преписано) 340 – дълго време най-често цитираният на Запад брой на Сердикийските отци[103].

Малко по-трудно е обяснението за посочената във Витлеем цел на Сердикийския събор. Според надписа на мозайката Съборът е реабилитирал Атанасий Александрийски, Павел Константинополски и Мелетий Антиохийски, които арианите били отстранили от постовете им. На пръв поглед логиката е кристално ясна: става дума за реабилитиране на православните глави на три от петте големи църкви – Александрийската, Константинополската и Антиохийската. Тук без много усилия може да се види реверанс към вече реторично стабилно утвърдената пентархия, заложена в 3-то правило на Втория вселенски събор и 28-я канон на Четвъртия вселенски събор. Впрочем присъствието на петте „големи църкви" – Александрия, Антиохия, Йерусалим, Константинопол и Рим – към девети век[104] започва, поне

[102] Vogüé, M. Op. cit., pp. 79-86.

[103] Срв. напр. в официалната римска позиция, изразена от епископа на Перон пред английския крал Джеймс I. Jacques Davy Du Perron. Replique à la réponse du serenissime Roy de la Grand Bretagne. Ed. Antoine Estienne. Paris, 1622, p. 414.

[104] Макар поначало теорията за пентархията да е плод изключително на византийската религиознополитическа доктрина, тя не се приема еднозначно и в средите на самия константинополски църковен елит, където е създадена. Вж. по темата O'Connell, P. The ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople: pentarchy and primacy (Orientalia Christiana Analecta 194), Roma, 1972.

във Византия, да се схваща като основен критерий за „вселенскостта" на един събор. Последното се дължи и на цитираните канони (впрочем до днес неприети от Папството[105]), но много повече на Новела 109 на император Юстиниан, която превръща в един вид Закон за ортодоксията властта на църквите на светейшия патриарх (на Константинопол), на Западния Рим (Рим) и на царстващите градове (*regiae civitatis*) Александрия и Теуполис (Антиохия)[106]. Скоро след Юстиниан започва да се развива и тезата, че тази, по думите на Патрик О'Конъл „колегия на супер епископите" е толкова фундаментално важна, колкото „четирите елемента" в природата[107] или петте части (сетива) на тялото (на Христовата църква)[108].

Без много услия в обяснителния текст към Сердикийския събор на мозайката може да се види и следване на една от традициите за Сердикийския събор, според която на него е бил реабилитиран не само Атанасий Александрийски, а и Павел Константинополски[109]. Каква връзка, обаче, са виждали поръчителите на Витлеемската мозайка между Атанасий и Павел, от една страна и от друга - Мелетий Антиохийски? По-горе беше коментирано, че често сред реабилитираните прелати в Сердика се посочва също Маркел Анкирски (поради което Протоген, стар противник на Маркел, е обвиняван

[105] Римските апологети поначало не са обръщали внимание на третия канон на Константинопослкия събор, който дълго време не е бил приеман за Вселенски. Ето защо критиката е била и остава съсредоточена изключително върху 28-я канон на Халкиданския събор. Вж. напр. последния подобен анализ в Georges, H., Ruyssen, S. J. "Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451)". -Iura orientalia IX (2013), pp. 146-179.

[106] Този „Закон за Ортодоксията" (или „Закон за ересите"), издаден от Юстиниан през 541 г. (т.е., преди Петия вселенски събор, но след Новела 11 за Прима Юстиниана), звучи буквално: „Haereticos vero et illi dixerunt et nos dicimus eos qui diversarum sunt haeresium: quibus coniungimus et connumeramus et qui Nestorii Iudaicam sequuntur vesaniam et Eutychianistas et Acephalos, qui Dioscori et Severi mala secta languent Manichaei et Apolinaris renovantium inpietatem, et ad haec omnes qui non sunt membrum sanctae dei catholicae et apostolicae ecclesiae, in qua omnes concorditer sanctissimi [episcopi et] totius orbis terrarum patriarchae, et Hesperiae Romae et huius regiae civitatis et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, et omnes qui sub eis constituti sunt sanctissimi episcopi apostolicam praedicant fidem atque traditionem". Aug. Just. Iohanni pp. per Orientem. Prefatio. In: Nov. CIX, De privilegiis dotis haereticis mulieribus non praestandis.

[107] Примери и коментар вж. в O'Connell, P. The ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople: pentarchy and primacy, pp. 32, sqq. В този случай, както и в Юстиниановата Новела, се пренебрегва ролята на Йерусалимския патриарх. Изобщо колебанието между четирима и петима главни „члена" на Църквата често гравитира повече около числото четири поради силната алюзия с четиримата евангелисти.

[108] В началото християнските отци малко се притесняват от класическата аналогия с човешкото тяло (резервирана за описание на държавата), но вече от времето на патриарх Никифор, поне що се отнася до константинопослките архиереи, започват да употребяват органистичните метафори доста свойски. Срв. Michael Cerularius, Ep. 2, 4, PG, cols. 120, 760; Patriarch John X Camaterus, ed. Jugie, M. Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia Catholica dissidentium, vols. 1–5, Paris, 1926–35, vol. 4, p. 456, sqq.

[109] Тук едва ли ще е излишно да се допълни, че отношенията между двамата отци преди Сердикийския събор не са били особено топли, понеже Павел е участвал в осъждането на Атанасий на събора в Тир.

в безпринципност и други грехове[110]) и Асклепас, епископ на Газа. Иначе казано, имената на Атанасий и Павел са съвсем на място в контекста на Сердикийския събор. Биха били съвсем на място и имената на неспоменатите Маркел (Анкирски) и Асклепас (от Газа). Проблемът е за кой Мелетий Антиохийски може да става дума? Към времето на Сердикийския събор действащите епископи и на Александрия (Григорий Кападокийски, 339-346), и на Антиохия (Стефан, до осъждането му от Сердикийския събор, последван от Леонтий Евнуха 344-358), са лидери на арианстващата партия. Единствен Мелетий Антиохийски до края на четвърти век е епископ Мелетий (361-381). По време на първия си, не съвсем признат епископат (361 г.)[111], Мелетий изглежда е споделял полуариански възгледи, но по-късно е заточаван три пъти (365, 371, 372 г.) от убедения арианин император Валент заради вече откритата му проникейска позиция. Доброто име на този много спорен прелат (но впоследствие канонизиран и в Източната, и в Западната църква) се дължи от една страна на реномето на знаменитото му протеже – Йоан Златоуст. От друга страна, конкретно за източноправославната църква, значимостта на Мелетий е свързана със следния факт: за да парира свикването на Вселенски събор на Запад и председателстването му от западния император Грациан и западен архиерей, например от Медиоланския епископ Амвросий[112], император Теодосий свиква източен събор в Константинопол (същият, който по-късно е запомнен като Втори вселенски), за чийто председател нарочно е избран източният епископ Мелетий Антиохийски. Причината за избора на Мелетий е повече от прозрачна: Мелетий, освен че е издигнал в сан тогавашния Константинополски патриарх Григорий Назиански, не е официално осъден, но и не е в общение с Рим, който предпочита Мелетиевия опонент Павел[113]. По време на сесиите на събора Мелетий умира (381 г.).

---

[110] В т.ч., че живеел в скандална липса на въздържание (обвинение, което впрочем е клише в репертоара на взаимните клевети, които си отправяли членовете на различните църковни фракции). Вж. подробности в Godefroi Hermant. La vie de St. Athanase patriarche d'Alexandrie. Divisée en douze livres, Paris, 1679, t. I, p. 537; Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Paris, 1719, t. 8, pars 3, p. 1156. Според Тилемон Сердикийският събор оправдал и Протоген като невинен по обвиненията на солунския епископ Йоан – твърдение, което звучи доста абсурдно. Както личи от приведения по-горе текст на Сердикийските канони, сред тях присъства един, предложен от солунския епископ Акакий – дали той наистина е същият Йоан, както предполагат мнозина учени, или, както предполага Тилемон, е наследник на Йоан, за сега не може да бъде уточнено.

[111] Според разказа на Теодорит, Констанций издига Мелетий по-скоро към 359 г.

[112] Изостряне в отношенията между Теодосий и Амвросий кулминира през 390 г., когато императорът заповядва на войската си да избие 7000 жители на Солун, понеже били унищожили статуите му в знак на протест срещу императорската (данъчна) политика. Миланският епископ отлъчва императора, който е приет отново в Църквата едва след публично покаяние. Този жест на Теодосий по-късно ще бъде повторен от Людовик Благочестиви и ще символизира принизената светска власт спрямо църковния авторитет.

[113] Socrates Scholasticus, Eccl. Hist. V . 5, 15, VI. 3. Wace, H. Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., op. cit., p. 719.

Що се отнася до т.нар. „Антиохийска" (Мелетиева) схизма, всички истории около нея са прелюбопитни, но се отнасят за един малко по-късен период. Единствената „Мелетианска схизма", обсъждана от Сердикийския събор, е тази в Египет. Доколкото може да се вярва на писмата на Атанасий и сведенията на Теодорит, Сердикийските отци, точно както преди тях Никейските, категорично осъждат нейния инициатор – Мелетий Ликополски[114]. Ако може да се вярва на Сократ Схоластик, единственият път, когато Павел Константинополски и Мелетий Антиохийски се „срещат", е посмъртно, през 381 г. Тогава император Теодосий заповядва да пренесат в Константинопол мощите на Павел точно по времето, когато в столицата умира Мелетий (чиито мощи пък са върнати в Антиохия)[115].

Както заключава А. Карташев, канонизацията на Мелетий Антиохийски, т.е. превръщането на един последователен „омойсианец" в „стълб на Православието" е една от големите загадки на ранната църковна история[116]. За нашата тема особено важен е аргументът на руския автор в подкрепа на Мелетий: Мелетий надмогнал свързването на едната усия (същност) на Бога с грешната представа не за три, а за една Божествена ипостас (личност); последното било „Сердикийска недомислица", твърдо отстоявана от „староникейците" Павел Антиохийски и римските му поддръжници[117] и преодоляна на локално равнище от Атанасиевия събор в Александрия през 362 г., подкрепен от антиохийците-мелетиани и от Мелетиевия събор в Антиохия през 363 г.[118] От реториката на Карташев излиза, че Сердикийските отци са предтечи на Мелетиевия опонент Павел. Следователно, ако метафорично някой антиохийски архиерей може да се нарече „оневинен от Сердикийския събор", това е точно Павел, а не опонентът му Мелетий. Надписът във Витлеемския храм „Рождество", обаче, твърди точно обратното - ето още едно предизвикателство за любителите на големи загадки в историята на ранната църква!

Единственото обяснение на тази загадка се съдържа в начина, по който е употребявано през вековете легитимиращото име на Сердикийския събор. Разбира се, в чисто исторически план, Мелетий Антиохийски, който се появява на историческата сцена през 357 г., не би могъл да бъде реабилитиран в Сердика през 343 г. Проблемът е, че Мелетий се е ползвал (за кратко) с одобрението само на император Констанций, който, според разказа на Теодорит, бил извикан от антиохийците, за да им избере епископ през 361 г. В разигралия се, впрочем изцяло по правилата на класическия философски спор, диспут между Григорий Кападокийски, Акакий Кесарийски и Мелетий, последният успява да надделее, като „нито казва повече от нужното, нито недостатъчно", а липсващото (умишлено неизказаното) в аргументите

[114] Theodoret, Hist. Eccl. I, 8, 25; II. 7.
[115] Socrates Scholasticus, Eccl. Hist. V. 9.
[116] Карташев, А. Цит. съч. с. 61-63.
[117] Пак там, с. 62.
[118] Пак там, с. 62-65.

си за единството на Троицата и разделението на лицата ѝ, допълва, жестикулирайки с три пръста[119]. Въпреки тази, крайно деликатно заявена ортодоксия на Мелетий, последвалото одобрение на арианина Констанций определено не е добър атестат за ортодоксалността на посочения от него нов антиохийски епископ. Още по-малко такъв атестат са критичните отзиви на Блажени Йероним, когото горещите споровете между Павел и Мелетий заставят да напусне манастира си и да присъства лично на събитията в Антиохия през 361 г.[120] Едва ли ще е излишно отново да се спомене, че всъщност не само вероятно повлияния от Йероним римски епископ Дамасий (366-384), а и реабилитираният в Сердика св. Атанасий Александрийски, и наследникът му Петър II Александрийски (373-370), в интересуващата ни „Мелетианска схизма" са били категорични поддръжници на Павел.

Описаните вражди между отделните „стълбове на Православието" са меко казано смущаващи, при това не само за редовия вярващ, а и за занимаващите се с високо богословие (като Антон Карташев). Всички тези вражди реторично се заличават в момента, в който св. Атанасий Александрийски и св. Мелетий Антиохийски се обявяват за реабилитирани заедно (в компанията и на св. Павел Константинополски) в Сердика, на събора, свикан от св. Юлий Римски. И понеже „Юлиевият" Сердикийски събор е дълго преди Констанциевия избор на Мелетий, Мелетиевата твърда ортодоксалност и поначало, и към към 361 г., се поставя извън всякакво съмнение. А тъй като става дума не за други прелати, а за тези на петте големи патриаршии, издигнати с каноните на Първия Константинополски и на Халкидонския събор, въображаемата реабилитация на Мелетий в Сердика се превръща не само в символ на обединението между Изтока и Запада, а и в утвърждаване на пентархията дълго преди съборите в Константинопол и Халкидон. Накратко, тук с пълна сила се изразява своеобразният механизъм за забравяне чрез хиперинтерпретация[121], заложен в бъдещата византийска историография от автори като Евсевий и Теодорит: непоклатимата, изконна, никейска позиция на Мелетий се представя като проявявана и одобравяна на всички равнища, в т.ч. на най-високото – призната е на Вселенски събор и в резултат неясното му (полу)арианско минало е напълно забравено.

---

[119] ...τρίτος ὁ μέγας ἀνέστη Μελέτιος καὶ τοῦ τῆς θεολογίας κανόνος ὑπέδειξε τὴν εὐθύτητα. Οἷον γάρ τινι στάθμῃ τῇ ἀληθείᾳ χρησάμενος, καὶ τὸ περιττὸν καὶ τὸ ἐλλεῖπον διέφυγεν. Εὐφημίας δὲ πλείστης παρὰ τοῦ πλήθους προσφερομένης καὶ σύντομον αὐτοῖς προσενεγκεῖν ἀντιβολούντων διδασκαλίαν, τρεῖς ὑποδείξας δακτύλους, εἶτα τοὺς δύο συναγαγὼν καὶ τὸν ἕνα καταλιπών, τὴν ἀξιέπαινον ἐκείνην ἀφῆκε φωνήν· « Τρία τὰ νοούμενα, ὡς ἑνὶ δὲ διαλεγόμεθα». Theodoret, Hist. Eccl. II. 31.

[120] Коментар на позицията на Йероним, който е бил ръкоположен от Павел и чието мнение сериозно повлиява върху това на папа Дамасий (366-384), вж. в Rebenich, S. Jerome. London, 2002, p. 22, sq.

[121] За мотивите и ефектите на този, типично византийски метод на помнене и забравяне, вж. Vatchkova, V. La méthode byzantine de la damnatio memoriae. In: Memory and Oblivium in Byzantium. Milanova, A., Vachkova, V., Stepanov, Ts. (eds.) Sofia, 2011, pp. 164-181.

Накратко, както беше отбелязано по повод реабилитацията на Атанасий, непризнаването на вселенския характер на Сердикийския събор от стриктно научна гледна точка не е невъзможно. Всяка история, в крайна сметка дори да не достигаме до съмненията на Х. Уайт, е въпрос на интерпретация. В случая обаче, подобна интерпретация би изисквала релативна преинтерпретация на ред други важни фигури и събития, чиито оценки са в пряка зависимост от това дали приемаме вселенския авторитет на решенията в Сердика или не. Точно на това настойчиво обръща внимание още през първата четвърт на 17 в. например епископът на Перон Жак Дави в писмото си до английския крал Джеймс I: „Сердикийският събор не е западен, а Вселенски" и за това има много свидетелства, сред които е необходимостта от „реабилитирането на св. Атанасий не само от локалните събори в Александрия и Рим, но накрая, и на Вселенския събор в Сердика". А ако някой, например Константинополският патриарх Фотий, не смята Сердикийския събор за Вселенски, „това не е голяма изненада, по думите на папа Николай", защото „Фотий е бил избран в нарушение на Сердикийските канони" и „не би искал да се изучава това, което го обвинява и разобличава"[122].

Впрочем самият Фотий със сигурност е имал мотивите, но не и възможността да отрече през девети век вселенския характер на Сердикийския събор. Както видяхме в цитираната по-горе част от неговото писмо до българския владетел, константинополският архиерей не отрича вселенския характер на Сердикийския събор, а маскира събора като част от Първия вселенски събор с твърдението, че Никейският събор е бил свикан от император Константин Велики по времето на римските епископи Силвестър и Юлий. В това отношение византийският православен патриарх не се различава много от критикуващия го осем века по-късно френски католически епископ. За Жак Дави, както и за повечето учени и богослови, сериозно занимавали се в периода от 5 до 21 в. със Сердикийския събор, последният също е част от Никейския: ако в Никея светите отци са определили правилата във вярата, в Сердика отците, част от които наистина са видни участници и в Никея, са постановили правилата в църквата. Сердикийските канони, разбира се, не узаконяват папския примат, не и в онзи вид, в който ще изглежда доктрината за непогрешимостта на „наследниците на св. Петър" и „Христови наместници" след времето на Инокентий III. Тези канони задават една действаща формула за църковен живот и междуцърковни отношения, в която арбитражните функции на римския епископ са само един от елементите, при това далеч не най-актуалният. Онова, което е вълнувало особено много средновековните християни, е било може ли светско лице да стане епископ (като Фотий) и изобщо как трябва да се избират църковни

[122] Jacques Davy Du Perron, op. cit. p. 417, 429, 435, сл. (други коментари за вселенския характер на Сердикийския събор вж. на с. 387-443). На същия факт изрично акцентира в края на същия век и Луи дьо Пен в своята история на древната църковна дисциплина. Ludovico Ellies Du Pin. De antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae excerptae ex conciliis oecumenicis et sanctorum patrum ac auctorum ecclesiasticorum. Parisii, 1691, pp. 160-162.

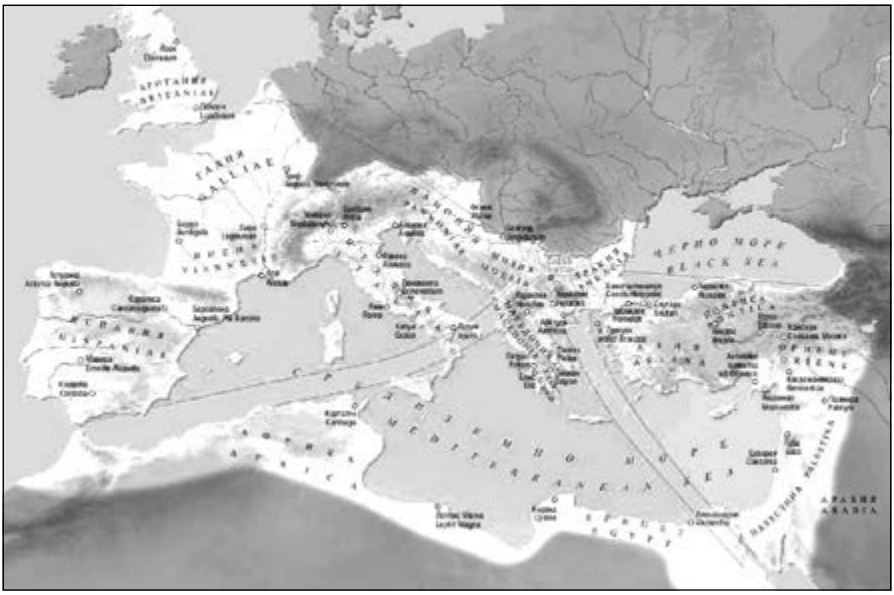
служители[123]; може ли един епископ да се стреми към катедрата на друг или да се меси в делата му; може ли църковно лице да се домогва лично до императорска протекция или да съвместява длъжността на духовния пастир с тази на светския воин (канон 7). На всички тези въпроси Сердикийските отци отговарят с твърдо отрицание. И, както убедително доказва специалистът по канонично право Хамилтън Хес[124], всички Сердикийски канони до днес безусловно се приемат в християнската църква, като през вековете постоянно са били онзи свещен, древен авторитет, на който са се облягали всички прелати, търсещи възмездие за незаконно нарушените права – техни или чужди. Такъв ще е случаят с Фотий Константинополски, критикуван и от папа Николай, и от патриарх Игнатий, че е заел поста си в нарушение на десетия Сердикийски канон, както и случаят на Хинкмар Реймски, изтъкващ (пред същия папа Николай), осветените в Сердика канонични права на епископа в собствения му диоцез и приоритета на Синода на съседните църкви пред апелацията към Рим[125]. Изключение прави само седмият канон, нарушен, както е известно, със създаването на военно-монашеските ордени на Запад. Освен това източно-православната църква наистина ще демонстрира тенденция към обезличаване на Сердикийския събор чрез пълното му асимилиране от Никейския и Константинополския. Това, обаче, също ще стане много по-късно, не в ерата на Вселенските събори, а точно след нейния край през 843 г. Към същото време в източнохристиянския свят окончателно ще се наложи и петият Сердикийски канон (по-точно 4, 5 и 6 канони без частта им за Римския епископ), според който местният Синод, превърнал се малко по-късно в постоянно действаща институция, има върховен църковен авторитет.

[123] Gibaut, J. The Peregrinations of Canon 13 of the Council of Sardica. In: Ritual, text, and law : studies in medieval canon law and liturgy presented to Roger E. Reynolds. Kathleen G. Cushing and Richard F. Gyug (eds.) Ashgate, 2004, pp. 141-160.

[124] Hess, H. Op. cit.

[125] Tavard, G. H. "Episcopacy and Apostolic Succession according to Hincmar of Reims". – Theological Studies 34 (1973), pp. 594-623; Lee, G. C. Hincmar: an introduction to the study of the revolution in the organization of the church in the ninth century. A Dissertation Presented to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University for the Degree of Doctor of Philosophy. Johns Hopkins University, Baltimore, 1897. [Reprinted from Vol. VIII of the Papers of the American Society of Church History]. p. 248, 253, sq.

Илюстрации към Глава 5



Ил. 1. *Карта на Сердикийския събор по данните на св. Атанасий Александрийски, Сократ Схоластик, Теодорит Кирски, Саламан Созомен, Сулпиций Север и др.*

AMPLISSIMA COLLECTIO.

CANONES
CONCILII SARDICENSIS. (*)

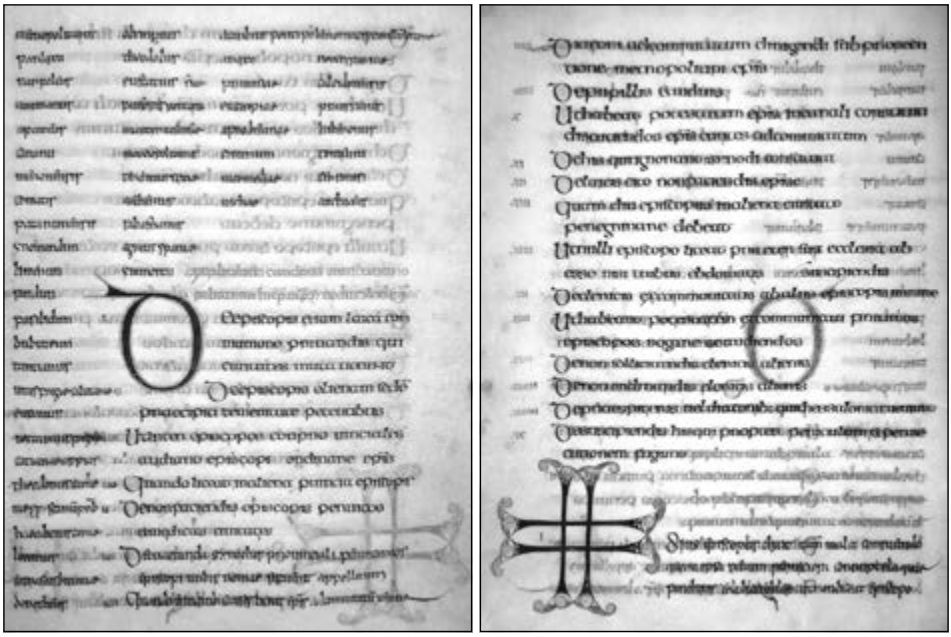
Ex interpretatione Dionysii Exigui.

TITULI CANONUM.

CANONES.

I.

Ил. 2. *Дионисиевите коментари на Сердикийските канони в изданието на Джовани Манси.*



Ил. 2а, 2б. *Началните страници, представящи Сердикийския събор в едно от първите издания на църковните канони (Collectio Sanblasiana, Köln, Dombibliothek, Codex 213), нач. на 6 в. Факсимилето е използвано и на корицата на книгата.*

Ил. 3. *Апостолският събор (църковен празник на 13 юли). Византийска икона, 14 в.*

Ил. 4. *Слизането на Св. Дух (Петдесетница). Миниатюра в сирийски ръкопис от 6 в. (т. нар. Евангелие на монаха Ребула).*

Ил. 4а. *Слизането на Св. Дух. Миниатюра в арменски ръкопис (13 в.), където особено ясно личи както връзката между иконографията на съборите и на Петдесетница, така и целта на мисията на Църквата (Деяния, 2:1-4) – да носи Словото Божие на всички народи, дори на онези, които нямат много хуманоиден вид.*

Ил. 5. *Класически римски образ на консенсуса и конкордията. Релеф от Олтара на Мира, Рим, 9 г. пр. Хр. (детайл – процесията на жреците).*

Ил. 6. *Щитът на Троицата, представен като хералдичен герб, „Щитът на арх. Михаил” / „Оръжието на Бога”(германски ръкопис от 15 в.).*

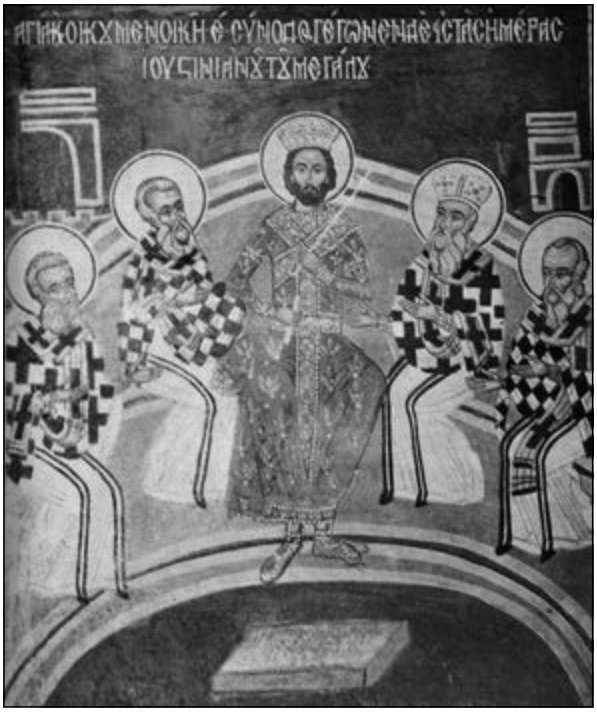
Ил. 7. – 13. *Седемте вселенски събора, фрески в трапезарията на Бачковския манастир, 1643 г. Особеност на Бачковските изображения е стремежът към максимална прилика между съборите, поради което липсват както имената на светите отци, така и на осъдените еретици с изключение на сцената на Първия събор в Никея, която остава по-персонализирана и тук, както и в „Рождество Христово" в Арбанаси.*

Ил. 7. *Първият вселенски събор*

Ил. 8. *Вторият вселенски събор*

Ил. 9. *Третият вселенски събор*

Ил. 10. *Четвъртият вселенски събор*

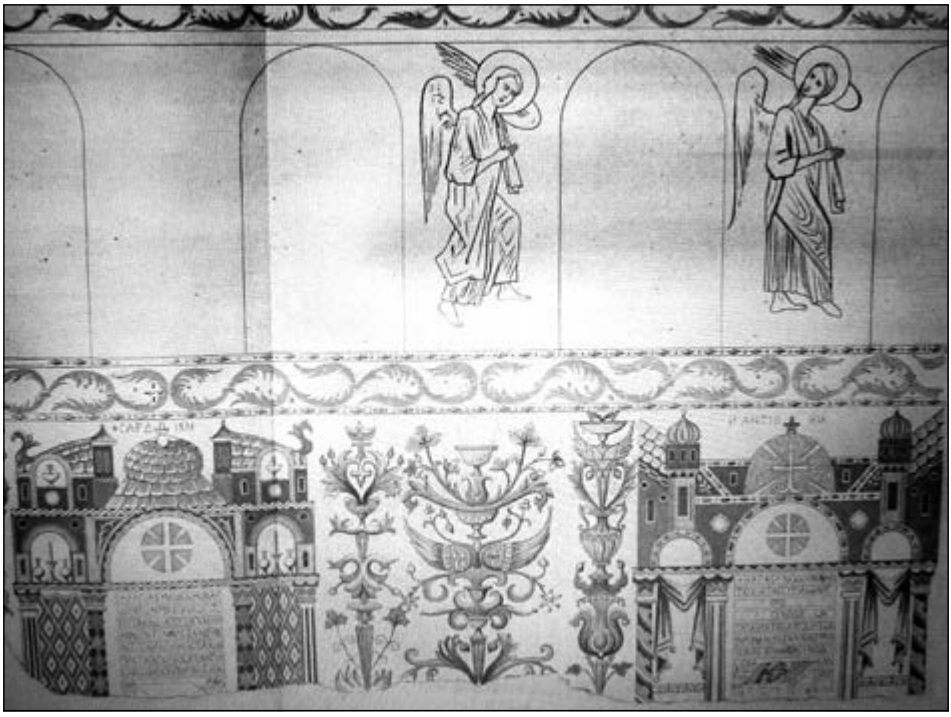


Ил. 11. *Петият вселенски събор*

Ил. 12. *Шестият вселенски събор*

Ил. 13. *Седмият вселенски събор*

Ил. 14. *Икона на Седемте вселенски събора, сътворението на света и Апостолския събор. 19 в., Палех (Русия). Композицията силно напомня тази на Седемте вселенски събора в манастира Сопочани от втор. полов. на 13 в.*



Ил. 15. *Рисунка на мозайките в „Рождество” във Витлеем (12 в.). От Vogüé, M. Les Églises de la Terre Sainte fragments d'un voyage en Orient. Paris : Didron 1860, p. 73.*

Ил. 15а. *Запазените мозайки във Витлеемското “Рождество”, представящи Сердикийския и Антиохийския събор (съвременно състояние). Според мнозина модерни учени всъщност тези мозайки са най-ранните запазени изображения на събори, направени по време на иконоборството (730-843) и затова лишени от човешки фигури. През 12 в. мозайките в църквата само са били допълнени с някои нови изображения.*

Глава 6
Отношението на Сердикийската църква към Вселенските събори след 343 г.

Както беше споменато, изглежда част от балканските църкви, точно както франкските например, не приемат Втория никейски събор за Седми вселенски, т.е. не намират византийския спор около иконите нито за догматично или канонично важен, нито за засягащ цялата църква. Макар да не свикват специален събор от типа на Франкфуртския (794 г.), на който да определят като „нищожни" спорните въпроси в „гръцката църква", тези църкви реагират по своему и изключват Седмия събор от иконографския канон на Вселенските събори (случаят с фреските във Високи Дечани). Вероятно друга форма на реакция е априорната липса на афинитет до 14 в. към изобразяване на Вселенските събори, чиято история често се редуцира до изолирано представяне на Видението на св. Петър Александрийски (ил. 1, 1а, вж. също гл. 1, ил. 13). Същият ефект на „скрит разказ за съборите", с акцент не върху кризите в Църквата, а върху приемствеността на светоотческото предание, се постига с изобразяването на двойки на пръв поглед несвързани светци като св. Атанасий Александрийски и св. Митрофан Константинополски, св. Атанасий Александрийски и св. Кирил Александрийски (ил. 2, 2а), св. Силвестър Римски и св. Кирил Александрийски / Йерусалимски[2] (ил. 3) и др.

Обаче начините, по които местните християни са представяли своето отношение към съборите и конкретните си знания за тях, не се отразява

[1] Koukiaris, S. "The depiction of the Vision of saint Peter of Alexandria in the sanctuary of Byzantine churches". –ЗОГРАФ, 35 (2011), pp. 63–71. Авторът акцентира изключително върху сръбските примери и върху ролята на разказа и иконографията на Видението на св. Петър в Евхаристийната литургия от времето на Палеолозите, като не обръща внимание на същия сюжет в темата за Съборите (и за репрезентациите изобщо на осъжданията в православното изкуство). По-различен ракурс вж. в Cvetkovski S. „The Vision of Saint Peter of Alexandria, from the Church of St. Archangels in Prilep. Iconographical research". –ЗОГРАФ, 36 (2012), pp. 83–88, където авторът набляга върху житийния факт, че св. Петър получава видението в затвора (т.е. – осъден) и във видението е предупреден за заплахата от Ариевата ерес, но за връзката му с Първия никейски събор се споменава едва в края, при това извън контекста на иконографията на последния. Макар Атанасий Библиотекар да превежда Житието на Петър Александрийски с подчертан (всъщност преекспониран) акцент върху връзката му с Арий, темата остава чужда на латиноезичния християнски свят.

[2] Понякога отците на съборите са представяни в по-големи групи. Тук няма да коментирам дали и как образът на св. Кирил (Александрийски) е можел да контаминира с представата за св. (Константин) Кирил Философ. Ще отбележа само следното: предположението, че св. Кирил (Константин Философ, според А. Божков) от фреската в Добърско не е Константин-Кирил, а св. Кирил Йерусалимски (според Е. Флорева) е почти толкова логично, колкото и че става дума за св. Кирил Александрийски. Ако последният е „сърцето" на Третия вселенски събор, то св. Кирил Йерусалимски , издигнат за епископ ок. 350 г. , е главен участник в Константинополския събор от 380-381 г.

на факта, че преобладаващата част от балканските църкви взема сериозно участие във всички Вселенски събори, в т.ч. и в Седмия. Съборите, в частност – Вселенските събори, са били един вид Международни мирни конференции от ранга на тези в Лондон (1912 – 1913) и в Париж (1919 – 1920 и 1946 – 1947) в модерно време. Вселенските събори, също като Мирните конференции, продължават поне две години, носят името на града (задължително емблематичен, представителен и по възможност неутрален), където са заседавали, и обвързват съответния град с цялата разнородна гама от положителни и отрицателни емоции, произтекли от решенията на форума. И, разбира се, този тип форуми са дискутирали проблеми, които са били оценявани (поне от участниците) като универсално значими. Ето защо отсъствието от Вселенски събор се е схващало - а и е било - знак за маргинализация на дадена църква.

Доколкото участието в подобно събитие за времето си е било нещо като еквивалент на модерното гласуване, то „бойкотът" му без друго е бил и ярък протест, но и отказ от израз на позиция (отказ от правото на глас, т.е. автомаргинализация). Респективно липсата на покана за участие е била явен намек за принизения статут на дадена страна или за назидателното ѝ временно деградиране в общата йерархия. Ето защо голяма част от ранните църкви, в т.ч. балканските и в частност - Сердикийската, по правило не са „бойкотирали" Съборите. Влиятелните, но по някаква причина особено уязвими църкви (като Римската), по-скоро са се опитвали чрез механизма на делегирано участие да си спестят възможните негативни последици от прилагането на взетите съборни решения. От своя страна най-древните и в началото ползвали се със специално императорско внимание църкви (като Антиохийската и Сердикийската), са започнали открито да застават в опозиция на Константинопол, опитвайки се да използват срещу императора и столичния епископат институцията на Вселенския събор дълго преди иконоборската криза. Така в известния бунт на Виталиан срещу монофизитстващия император Анастасий в края на пети век, „бунтовникът" е подкрепен от балканските епископи, а основните искания на Виталиан са връщане на изпратените в изгнание местни архиереи и свикване на общ църковен събор в древната Хераклея. Начело на опозиционно настроения епископат е Сердикийският митрополит Домнио. Това е същият Домнио (Теофил, Богомил), за когото се твърди, че е бил възпитател и ментор на Юстиниан и на когото се приписва житието на императора (ил. 4, 4а).

Паралелно известни съмнения (в малко по-късния стил на св. Григорий Назиански) относно ползата от съборите проличават още в позициите на св. Протоген Сердикийски. Протоген, който е един от т. нар. Свети никейски отци и е участвал през 343 г. в реабилитацията на Атанасий, е бил дълбоко смутен от разделянето на делегатите и взаимните анатеми, отправени от християнските отци на Сердикийския събор. Протоген, освен това, е автор на съчинение срещу Маркел (Анкирски), който също е реабилитиран на събора, чийто домакин е бил сердикийският епископ. Не на последно място Протоген е убеден, че епископът на младата Константинополска

църква (Павел, също често цитиран като реабилитиран в Сердика) трябва, според традициите, да е подчинен на епископа на Хераклея (Теодор). През 30-те години на 4 в., на поредицата от поместни събори в Тир, Йерусалим и Константинопол в които участва, Протоген неизменно се обявява срещу тенденцията политическата конюнктура и личностните отношения да се отразяват върху съборните решения, променяйки свещената раннохристиянска традиция. В този смисъл Протоген се очертава не само като един от „бащите основатели" на традицията на Вселенския събор, а и като завършен „староникеец"[3], за когото Първият вселенски събор е дал цялата необходима догматична формулировка на вярата.

Тази позиция е достатъчно видима и в приведения по-горе текст на Сердикийския (Осиево-Протогенов) символ. Основна грижа на съставилите го отци очевидно е как да се организира животът на християните съобразно фундаменталния религиозен факт на Изкупителната Христова жертва, а не как тази жертва да бъде облечена в специална терминология (догма). Същият стремеж по отношение на организацията на християнската администрация (клира), е не по-малко видим в текста на Сердикийските канони. Ако внимателно проследим позициите на сердикийските епископи след Протоген без особена изненада ще видим, че те, както се спомена, стават все по-резервирани към т. нар. Вселенски събори. Резервите им не са спрямо самата институция на Събора, а спрямо вмешателството на императорите в църковния живот, спрямо тенденцията църковната йерархия да се преструктурира по модела на имперската и спрямо „позицията на силата", от която на практика започват да действат след средата на 4 в. Вселенските събори. Вселенските събори от събрания, целящи изглаждане на противоречията в търсене на истината, се превръщат буквално в религиозно-политически съдебни процеси от античен тип[5]. Проблемът е, че от една страна оригиналната църковна традиция на съборите не ги свързва със съдебни функции, а от друга страна тази традиция има спомена за няколко подобни съдебни процеса с финал, осъдителен – от религиозна, и крайно съмнителен – от юридическа гледна. Трудно е да се каже доколко очевидната прилика в представянето на тези процеси, начело с най-важните – съдът на Иисус последователно пред Анна и Каифа, Ирод и Пилат[6] (ил. 5, 5а, 5б, 6, 7, 8, 8 а-г) повлияват с времето върху отношението към Вселенските събори и/или иконографията им. Трудно е

[3] За „староникейците" и „новоникейците" вж. М. Поснов, Глава IV. 'Раскрытие христианского учения в период деятельности Вселенских соборов (IV-VIII века)', История на църквата, ч. 2.
[4] Донякъде кратко проследяване на тези позиции е направил Мишел Льо Куин в историята на Сердикийската/Софийската митрополия. Michel Le Quien. In quo Illyricum orientale ad Patriarchtum constantinopolitanum pertinens. Patriarchatus alexandrinus & antiochenus, magnaeque Chaldaeorum & Jacobitarum dioceses exponuntur, Paris, ex Typographia regia, 1740 t. II, pp. 301-305.
[5] Лозанова-Станчева, В. ΕΛΛΗΝΙΚΑ. Политика и култура на древна Елада. София, I, 2012, с. 207-211.
[6] Йн. 11: 47-54; Мт. 26: 1-5; Мк. 14:1; Лк. 22:2, Мт. 26:57-68; Мк. 14:53-72; Лк. 22:54-71; Йн. 18:13-27, Мт. 27:23, Мк. 15:14; Йн. 18:38; 19: 4-5; Лк. 23:1-25.

също да се каже кога и какви процеси са наложили представянето на Страшния съд като един класически, макар далеч по-универсален от обичайното, Суперсъбор (ил. 9, 9а). При всички положения от запазените текстове и изображения е пределно видимо, че Вселенският събор от един момент нататък се е схващал, а и е действал, на първо място като съд. И този съд е бил способен, или поне според масовата представа е бил способен, само на две присъди: „оправдан" (и по-късно обикновено канонизиран), и „прокълнат" (отлъчен, отстранен от поста, анатемосан като еретик и най-често изпратен в изгнание от императора). Неслучайно Петият и Шестият събор издават множество присъди (анатеми), но нямат никакви канонични определения. Точно последното обстоятелство е мотивирало и свикването на Трулския (Пето-шестия) събор в Константинопол през 691/692 г., който се занимава изключително с канонични въпроси. Тук е мястото да подчертаем и централната логика на автори като Зонара, които поместват каноните на Сердикийския събор точно след тези на Трулския (и преди решенията на последния, Седми вселенски събор): Първият Никейски събор също е беден по-отношение на канонични постановления и Сердикийският събор съвсем реално е бил негово продължение в тази насока поне дотолкова, доколкото Трулският е продължение на свикания десет години преди това Шести вселенски събор. В Източноправославната църква времевата дистанция не е пречка 102-та канона на Трулския събор да се приемат безусловно като принадлежащи на Шестия вселенски събор[7]. От тази гледна точка споменатото отнасяне на някои Сердикийски канони към Никейския събор, направено още в началото на пети век от папа Зосим, придобива ново значение, много различно от традиционния коментар: папата се е опитвал да освети първенството на Римската катедра с авторитета на Първия вселенски събор. Без да се задълбочавам над въпроса, само ще обърна внимание отново на следното: Сердикийските канони са били цитирани често и като (заедно с) Никейски, но също толкова често са били цитирани като фундамент на църковното право, най-древният не след каноните на Първия вселенски, а на Апостолския събор[8].

В Третия Вселенски събор (Ефес, 431 г.) участва Сердикийският епископ Юлиян. Юлиян, за когото се твърди, че бил лично препоръчан за поста

[7] За разлика във възприемането на тези канони на Изток и на Запад, където Трулският събор се разглежда като самостоятелен, срв. например в Номоканона и съвременните изследвания за съборите. Кормчая. Напечата с оригинала патриарха Московского Иосифа (7158/1650 г.). Санкт-Петербург, 1913, с. 331, сл. Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. Издание Московского Общества любителей духовного просвещения. Москва, 1877. (репр. Паломник 2002), с. . 261-614. Hefele-Leclerq, Histoire des conciles, Paris, 1911, t. 4, 1, p. 46.

[8] Phillips, G. Du droit ecclésiastique dans ses sources, tr. par l'abbé [J.P.] Crouzet. Suivi d'un Essai de bibliographie du Droit canonique, Paris, 1852, pp. 21-95, sqq. Една от основните причини за постоянния интерес към каноните на Сердикийския събор и за обявяването им най-малко за „анекс" на Никейския, без съмнение се корени във факта, че записите на каноните на Никейския събор са по-късни, докато каноните на Сердикийския събор, както и почти всичките му документи, са били запазени в много древни документи.

му от римския епископ Целестин I, е фигура, добре позната на съвременниците си. Не е известно какво е мислел Юлиян за богословските възгледи на Несторий, когото Съборът осъжда[9], понеже възраженията на сердикийския епископ са били от чисто дисциплинарно естество: Юлиян Сердикийски обръща внимание, че се действа прибързано и Съборът е започнал преди да бъдат изчакани архиепископ Йоан Антиохийски и сирийските прелати. Разбира се, Юлиян не е единственият, алармирал за някакви дисциплинарни нарушения, нито е разкривал някаква тайна конспирация: за всички съвременници Ефеският събор е бил, меко казано, премерване на силите между Антиохийската и Александрийската църква, а преждевременното му откриване е целяло точно да се осигури предимство на втората. Както и става. Несторий е осъден от „Кириловия" събор, а малко по-късно Антиохийската църква го обявява за неин „мъченик", жертва на новия „Египетски фараон" (Кирил Александрийски)[10]. Макар Юлиян Сердикийски да се брои сред отците на Събора, подписът му е сред тези на опозиционно настроените епископи[11]. Сердикийският епископ изглежда остава докрай на страната на малцинството. В резултат Юлиян е анатемосан от Събора, изпратен е в изгнание и, според лаконичните, но пределно ясни и еднозначни оценки на по-късните автори, „много е пострадал"[12]. Причина за това „голямо по-

[9] Всъщност, съборът е свикан по настояване на самия Несторий и е целял оправдаването му, но константинополският епископ е бил преценил много зле съотношението на силите и персоналното влияние на Кирил Александрийски. Впрочем осъждането на Несторий не пречи Асирийската църква до днес да го почита като светец и един от великите „гръцки учители". Вж. подробности в Селезнев Н. Н. „Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства". –Символ (2009), 55 Духовная культура сирийцев, с. 257-286.

[10] От 500-та година Несторий е един от „Тримата гръцки доктори" на Източната църква, почитан със специална литургия. Brock, S. P. "The ‚Nestorian' Church: a lamentable misnomer". –Bulletin of the John Rylands Library (1996), 78(3), pp. 23-35 (специално за цитатите с. 29). За повече подробности около отделянето на първата автокефална църква в резултата на Ефеския събор, вж. изследванията на Martin Jugie Jugie, M. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912 ; Idem, "L'ecclésiologie des nestoriens". –Échos d'Orient (1935), Vol. 34, N 177, pp. 5-25.

[11] Chrystal, J. Authoritative Christianity. The decisions of the first six sole ecumenical councils: That is, the only decisions of the whole Church, east and west, before its division in the ninth century. Vol. III. New Jersey, 1908, p. 68. 71. Впрочем авторът, който има кратка кариера и като православен прелат в Гърция (която изоставя с аргумента, че не може да понесе почитанието на иконите, т.е. – ненавижда и Седмия вселенски събор, който отрича), споделя изцяло мнението на Хефеле за поместния характер на Сердикийския събор и злоупотребата на папите с неговите канони (вж. напр. с. 15, бел, 72 на с. 20, сл., с. 448, с. 466 и др.).

[12] Louis Ellies Du Pin, William Wotton. A New History of Ecclesiastical Writers: Containing An Account of the Authors of the Several Books of the Old and New Testament. Vol. 3-4, Engl. Transl. 1693, p. 210. Според някои изследователи все пак по-късно епископ Юлиян приел Ефеските решения – мнение, основано на запазената само в латинската версия на документите на Събора информация за още шест епископи, подписали документите му. Срв. J. D. Mansi. Sacrorum Consiliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. V. coll. 767 и бел. (а) за „обърквaнето" в изписването на катедрата на епископ Юлиян в гръцките документи на събора. Споменава се също „писмо на разкаяние" изпратено от епископ Юлиян до солунския му колега Руфус и „неговия синод"

страдване", поне ако се съди по свидетелството на Теодорит Кирски е, че „най-божествения и свят епископ на Сердика Юлиян" се бил натоварил да „води борбата на Събора в защита на Вярата, изложена от благословените отци, събрали се на събора в Иикея… която е достатъчна, за да разкрие истината и изобличи лъжата"[13]. С други думи, повече от век след Първия вселенски събор епископ Юлиян е бил толкова убеден „староникеец", колкото и известният му предшественик Протоген, подписал Никейските решения.

С Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 г.) се свързват имената на Сердикийските епископи Флорентин (Флоренций) и Зосим. Първият се изказва по време на Втората сесия и се подписва на десето/единадесето място в началните сесии и решения на Събора[14], точно както според св. Геласий Кизически Протоген се подписва на десето място в актовете на Никейския събор. След това обаче името на Флорентин изчезва от списъците. Най-вероятно е починал по време на Събора или го е напуснал и скоро след това е починал. Във всеки случай Сердикийската църква не приема 28-то правило на Халкидон, с което на „Константинопол, понеже е Нов Рим", се дава не само „второ достойнство" след „стария Рим", а и канонична власт над „Тракия, Понт и Азия". Не го приемат поначало всички църкви на Балканите (Рим, впрочем, също не го приема) и единственият местен епископ, чийто подпис се открива под този канон, е на Мартирий Марцианополски[15].

Следващият Сердикийски епископ, Зосим, заедно с останалите делегати, е приканен след Халкидонския събор с императорско писмо да даде мнението си относно антихалкидонската реакция на Изток (убийството на Протерий, ортодоксалния епископ на Александрия)[16].

Споменатият, известен от „Житието на Юстиниан" Сердикийски епископ Домнио, който, заедно с други балкански епископи, се опълчва срещу монофизитството на император Анастасий (491-518), е сред най-ярките ръководители на опозицията, поради което е изпратен от императора на заточение[17]. За Домнио и неговите съмишленици Вселенският събор е единстве-

[13] Theodoret, Letters, Letter CLXX. Letter of certain Easterns, who had been sent to Constantinople, to Bishop Rufus. In: NPNF, ser. 2, vol. 3, p. 242, sq.

[14] Prisca Canonum Editio Latina. In: Sancti Leonis Magni romani pontifici, Appendix ad S. Leonis Magni Opera Codex Canonum Ecclesiasticorum Et Constitutorum Sanctae Sedis Apostolica, PL. vol. 56, col. 803 (пак там вж. пълния латински вариант на Сердикийските канони, с. 773-785). Друг е въпросът, че във Филип Шаф Флоренций се превръща, без никаква логика или коментар, от епископ на Сардика в епископ на Сарди (точно както в превода на Сулпициевата „Свещена хроника" Константин бил заповядал да бъде свикан събор не в Сардика, а в Сарди, срв. NPNF, 2. Vol. 4, p. 249).

[15] Ibid., col. 814. Освен него от европейските църкви подписват трима скитски и един испански делегат.

[16] За съперничеството между Александрия (засилила особено позициите си след Ефеския събор) и Константинопол най-доброто изследване засега е монографията на Филип Блодо Blaudeau, Ph. Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la géo-ecclésiologie, Rome, 2007.

[17] Marcellinus Comes, Chronicon. Ed. Mommsen, Chronica Minora II, 1894 (Paris 1847), a 514. 1; a. 516.3: „Vitalianus Scytha, adsumpta Romanorum equitum peditumque plus quam sexaginta

ното решение. Съборът, обаче, е решение не на някаква криза в Църквата, а нейно оръжие срещу недопустимото налагане на императорските верски възгледи над Църквата[18].

Междувременно, през последната четвърт на 4 в.[19] Сердикийската катедра се заема от една колкото интересна, толкова и малко позната фигура – епископ Боносий. Макар до днес да е цитиран като родоначалник на „боносианската ерес", да е осъден на локален събор в Капуа, а в някои папски и императорски документи от 6 в. да е представен като ересиарх от ранга на Павел Самосатски, Несторий и Теодор Мопсуестийски, отношението към Боносий приживе едва ли е било такова: сердикийският прелат спокойно обсъжда с епископ Амвросий Медиолански (негов приятел) позициите си, а известният с холеричния си нрав Кирил Александрийски (бъдещият непримирим враг на Несторий) отказва да вземе страна в спора между Боносий и опонентите му. Смисълът на въпросното „боносианство" може да бъде частично реконструиран само по текстовете на оспорващите го полемики. От една страна последователите на Боносий в много отношения приличат на ранни предшественици на бъдещите богомили (катари, албигойци). Те проповядват съвършен живот за църковните лидери и едва ли е съвпадение, че етимологията на името „боносианци" е същата (Bonosiacorum се извежда от bonorum), каквато ще бъде по-късно етимологията например на катарите и албигойците (boni homines). Без съмнение от 12 в. нататък самоназоваването Boni Homines/Bonshommes на няколко монашески ордени, проповядва-

---

milia armatorum in triduo congregatorum, in locum qui Septimius dicitur aduenit ibique castra metatus est; dispositisque a mari in mare suorum ordinibus ipse ad usque portam, quae aurea dicitur, sine ullius accessit dispendio; scilicet pro orthodoxorum se fide proque Macedonio urbis episcopo incassum ab Anastasio principe exulato Constantinopolim accessisse asserens. Porro Anastasii simulationibus atque periuriis per Theodorum internuntium inlectus atque inlusus octauo die quam urbem accesserat remeauit….. Laurentium praeterea Lychnidensem, Domnionem Serdicensem, Alcissum Nicopolitanum, Gaianum Naisitanum et Euangelum Pautaliensem, catholicos Illyrici sacerdotes, suis Anastasius praesentari iussit obtutibus. Alcissus et Gaianus episcopi apud Byzantium uita defuncti sunt unoque sepulchro reconditi. Domnione et Euangelo ad sedes proprias ob metum Illyriciani catholici militis extemplo remissis solus Laurentius Anastasium imperatorem in palatio pro fide catholica saepe conuincens apud comitatum ac si in exilio relegatus retentusque est, mobiliorque deinde corpore, quam Constantinopolim aduenerat, effectus. Nam septimo infirmitatis suae anno idem Laurentius fide sua et Christi gratia in atrio Cosmae et Damiani sanatus est pedibusque sistere propriis gressibusque meruit confirmari suaeque dein patriae incolumis reddi, ubi maior octogenario requiescat".

[18] Marcellini Comitis Chronicom, 516.3.

[19] Датирането на началото на Боносиевия епископат не е сигурно. Според един от основните извори – Мариус Меркатор, Боносий е попаднал под папските критики по времето на папа Дамасий (366-384). Marius Mercator. Contra Haeresim Nestorianam Nestorii Blasphemiarum Capitula XII. PL t. XLVIII, col. 928. 15. Другите централни извори – писмата на св. Амвросий Медиолански и на папа Сириций, вж. в PL, t. XVI. Някои модерни учени определят Боносий не като Сердикийски, а като Нишки епископ. Изглежда Зейлер е първият, който ревизира древните сведения за Сердикийския епископ Боносий, но аргументите му никак не са убедителни. Zeiller, J. Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain, p. 159.

щи краен аскетизъм[20], е било опит на официалната църква да конкурира моралния и етически кодекс на „еретическите общини на добрите християни", чийто най-ранен прототип изглежда са точно смущаващите и дискутирани, но определено не и еретични „боносиевите църкви".

От друга страна, боносианското богословие е съдържало твърдението, че Света Богородица, след раждането на Христос, е имала други деца – „братята господни" св. Яков, св. Юда/Тадей и св. Симеон, за които се говори в Новия Завет. Реакцията, която предизвиква проповядването на подобна теза през четвърти век[21], води на Запад до налагането на догмата за „вечното девство на Дева Мария", а на Изток – до споделяне на сходни концепции от самия Константинополски патриарх Несторий (който предлага Девата да бъде наричана Христородица – добронамерена и компромисна формула, но крайно безвкусна от теологична гледна точка и оказала се фатална за епископската му кариера). Неслучайно в хода на осъждането на Несторий на Ефеския събор (431 г.) отците са толкова чувствителни по въпроса за майчинството на Дева Мария. И неслучайно точно тогава за пръв път се налага новият епитет на Дева Мария „Богородица", с релативната реакция на латинската църква (която така и никога не приема епитета „Богородица") с тезата за „вечното девство на Света Мария" (ил. 10). Също така никак не е случайно, че боносианството може би е осъдено на един локален събор на илирийските и италианските епископи (в Капуа, през 391/392 г.), но на нито един Вселенски, и че на Събора в Арл (ок. 450 г.) се приписва официално признаване на кръщенията (най-често – повторни), извършени от боносиански свещеници. Същият е подтекстът и на споменаването (без осъждане), че боносианците повторно кръщават своите привърженици, направено на Третия Орлеански събор (538 г.).

Макар официално краят на боносианството да се фиксира в края на седми век[22], доколко жизнена е била богословската основа на „боносианската ерес" свидетелстват два факта: 1) Близо два века и половина след времето на Боносий, в Новелата за привилегиите на архиепископия Прима Юстиниана (535 г.), император Юстиниан изрично предупреждава илирийските църк-

[20] Helyot, P. (avec notes de Philippon de La Madelei). Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières, Paris, 1839 (1 ed. Paris, 1714-1719), p. 341, sq.

[21] В първите векове на Християнството „братята Господни" и изобщо фактът, че Христос е израснал като член на многолюдно еврейско семейство (т.нар. desposynoi – лидерите на палестинската християнска община), се е приемал напълно естествено. Вж. подр. за интерпретациите по темата, най-вече в иудейска среда, Bauckham, R. Relatives of Jesus in the Early Church. Edinburgh, 1990.

[22] Общо е мнението на специалистите, че по-късното позоваване от страна на Адопционистите на Сердикийския епископ Боносус е реторично, а не доказва генетична връзка между ученията им; през осми век някои испански църкви отново подхващат спора за това кога и как Иисус се съединява с Бог Отец – извечно или при кръщението – тема, която е вълнувала още савелианите, модалистите и динамистите в доникийски период; испанското „боносианство" е осъдено като „феликсова ерес (по името на епископ Феликс Улхерски) на Франкфуртския събор през 794 г.

ви да не общуват с онези, които споделят „Боносиевото престъпление”[23], а боносианството е толкова широко разпространено в Испания и Галия още от 5 в., че Исидор Севилски говори за „епидемия от Боносианци”[24]; 2) В най-древната запазена християнска литургия, св. Яков е наричан Божи брат (Ιάκωβος ο Αδελφόθεος)[25]; и до днес официалното предание на Православната църква съдържа както разказа, така и иконографията за Христовите „братя по плът” – синове на Йосиф Обручник от първия му брак[26]. (Ил.11)

Трудно е да се каже дали мисионерската дейност на „апостола на бесите” св. Никита Ремесиански (кр. на 4 – нач. на 5 в.) има пряка връзка с дебатите около боносианството. Предвид сложните отношения между църковната администрация и църковните авторитети в тази ранна епоха[27], онова, което може със сигурност да се каже, е следното: каквито и мотиви (били те само религиозни или религиозно-политически[28]) да е имала мисията на св. Никита, тя, според каноните на Църквата, не е можела да не бъде съгласувана със Сердикийския епископ, на когото епископия Ремесиана е пряко подчинена (ил. 12). С други думи, ако е имало Библия, преведена на бески (тракийски) език, тя е създадена и разпространявана с благословията и на сердикийския епископ (по това време епископ Домнио), произходът на голяма част от чието паство е тъкмо тракийско.

В средата на 6 в. сердикийският епископ Василиск участва в Петия вселенски събор (Константинопол, 553 г.). Той отказва да подпише осъждането на „главите на несторианството” Теодор Мопсуестийски и Ива Едески

---

[23] Срв. Sed et in Aquis, quae est provinciae Daciae ripensis, ordinari volumus a tua sanctitate episcopum, ut non in posterum sub Meridiano episcopo sit constituta: sed Meridianus quidem maneat in Meridio, nulla ei communione cum Aquis servanda; Aquensis autem episcopus habeat praefatam civitatem et omnia eius castella et territoria et ecclesias, ut possit Bonosiacorum scelus ex ea civitate et terra repellere vel in orthodoxam fidem transformare (Nov. XI. 5.). За богословските аспекти и конкретния ефект – налагането на догмата за вечното девство на Дева Мария и на целибата за западното духовенство вж. Callam, D. „Clerical Continence in the 4th Century: Three Papal Decretals.” –Journal of Theological Studies 49 (1980) pp. 3-50. Вж. също съвременните интерпретации на „нишкото боносианство” в Ракоција, М. «Нова сазнања о ранохришћанској прошлости Ниша.” Ниш и Византија VI, 2008, с. 45-57.

[24] Zeiller, J. Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l‘empire romain, pp. 344-350. Подробно за отзвука на Запад вж. също The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. II, 231, sq.

[25] Schaff. Ph. History of the Christian Church: Vol. 1. Apostolic Christianity A.D. 1-100. 1858. Ed. Grand Rapids, pp. 167-176.

[26] За устойчивостта и голямата значимост на този култ свидетелства българската църква „Св. Яков брат Господен” в Йерусалим, намирала се „на два метра от Гроба Господен”. Благоев, Г. Българското кандило на Божи гроб. В: Благоев, Г. Истории за плач и за надежда. С., 2011, с. 47-96 (по-специално с. 62).

[27] Rapp, C. Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley & Los Angeles, 2005; Rousseau, Ph. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. University of Notre Dame Press, Notre dame Indiana, (2nd Ed.) 2010.

[28] За възможните политически мотиви на мисията вж. Sivan, H. „Nicetas‘ (of Remesiana) Mission and Stilicho‘s Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propemticori)”. –Revue des Études Augustiniennes, 41 (1995), pp. 79-90.

(мнението му за „третата глава" – Теодорит Кирски – не е известно). Василиск вероятно завършва живота си в схизма с папа Вигилий[29] и в не особено добри отношения със самия Юстиниан, който е инициатор на осъждането на „трите глави". В този контекст е напълно уместно да се постави въпросът: Дали първите пет Вселенски събор и в частност – Съборът от 553 г. не са индикирали формирането не на три богословия – Византийско, Папско и Източно, отстоявани от Константинопол, Рим и Александрия[30], а на четири – и Балканско, едно от ядрата на които е била Сердика. Последното изявява частните си специфики особено силно във времето след Петия вселенски събор.

В края на 6 в. Феликс, епископът на Сердика, създава сериозни проблеми на папа Григорий Велики[31], като отказва да признае първенството на Прима Юстиниана. Нека припомним, че Прима Юстиниана е нова, шеста архиепископия (наравно с тези в Александрия, Антиохия, Йерусалим, Рим, Константинопол), чийто център е на Балканите. Създадена е половин век преди епископата на Феликс от император Юстиниан през 535 г.[32] и формал-

---

[29] Zeiller, J. Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain, p. 151, 158.

[30] Frend, W. H. C. Old and New Rome in the Age of Justinian. In: Baker, D. (ed.). Relations between East and West in the Middle Ages. Edinburgh University Press, 1973 (2006), pp. 11- 28; Menze, V. L. Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxford, 2008. Впрочем Юстиниановото време определено може да се посочи и като епоха на конституирането на Арменската църква, отделила се още на Третия и Четвъртия събор. Adontz, N. Armenia in the Period of Justinian: the Political Conditions Based on the Naxarar System. Translated with partial revisions, a bibliographical note, and appendices by Nina G. Garsoïan. Lisbon, 1970.

[31] Gregorius I Magnus, Registri Epistolarum. PL, vol. LXXVI, Вж. по-специално lib. 1. ep. XXXVIII, ep. XLV; lib. 2. ep. XIX, ep. XXII, ep. LI; lib. 3. ep. IV; lib. 12. ep. XXXI (до Йоан, епископ на Прима Юстиниана) lib. 5. ep. X (до Феликс, епископ на Сердика). Частичен български превод вж. в: ЛИБИ, т. I, с. 375-378.

[32] Между другото прави впечатление, че в Новелата се уточняват отношенията на прима Юстиниана с другите големи, местни църкви, но никъде не се споменава как ще се отрази статутът на новата архиепископия върху този на Сердикийската църква: „Multis et variis modis nostram patriam augere cupientes, in qua prima deus praestitit nobis ad hunc mundum quem ipse condidit venire, et circa sacerdotalem censuram eam volumus maximis incrementis ampliare: ut Primae Iustinianae patriae nostrae, pro tempore sacrosanctus antistes non solum metropolitanus, sed etiam archiepiscopus fiat, et certae provinciae sub eius sint auctoritate, id est tam ipsa mediterranea Dacia quam Dacia ripensis nec non Mysia prima et Dardania et Praevalitana provincia et secunda Macedonia et pars secundae Pannoniae, quae in Bacensi est civitate.

1. Cum enim in antiquis temporibus Sirmii praefectura fuerat constituta, ibique omne fuerat Illyrici fastigium tam in civilibus quam in episcopalibus causis, postea autem Attilanis temporibus eiusdem locis devastatis Apraeemius praefectus praetorio de Sirmitana civitate in Thessalonicam profugus venerat, tunc ipsam praefecturam et sacerdotalis honor secutus est, et Thessalonicensis episcopus non sua auctoritate, sed sub umbra praefecturae meruit aliquam praerogativam.

2. Cum igitur in praesenti deo auctore ita nostra respublica aucta est, ut utraque ripa Danubii iam nostris civitatibus frequentaretur, et tam Viminacium quam Recidiva et Litterata, quae trans Danubium sunt, nostrae iterum dicioni subactae sint, necessarium duximus ipsam gloriosissimam praefecturam, quae in Pannonia fuerat constituta, iuxta Pannoniam in nostra felicissima patria collocare, cum nihil quidem magni distat a Dacia mediterranea secunda Pannonia, multis autem spatiis separatur prima Macedonia a Pannonia secunda…

но би трябвало да е утвърдена на Петия вселенски събор[33].

Проблемът на Сердикийската църква с тази на Прима Юстиниана е следният: до средата на пети век Сердика, по сполучливото определение на Жак Зейлер, разполага с един вид примат, наложен от ранната християнска традиция и ролята на изключително активната местна църква[34]. Нейният каноничен авторитет е обхващал далеч не само региона от Кюстендил до Ниш, „епископиите на Пауталия, Герме, Найсус и Ремесиана"[35]. Както гласи неколкократно споменатото свидетелство на Геласий Кизически, „епископът на възхитителния град Сардика" се подписва (на десето място сред 318-те отци на Никейския събор) „за господните църкви в Дакия, Калабрия, Дардания и съседните области"[36]. Не е трудно да си представим защо Феликс, поредният „епископ на възхитителния град Сердика", никак не е бил очарован да отстъпи правата си на един епископ, чиято катедра е създадена само преди няколко десетилетия, при това изцяло по прищявка на константинополския император (пък бил той и възпитаник на предишния сердикийски епископ)[37]. В този контекст едва ли ще е излишно да се спомене, че Сердикийската църква е имала еднакво високо самомнение както за историческата си роля, така и за каноничните си прерогативи. Тези роля и прерогативи са били отчитани дълго време от всички църкви: например при представяне на актовете на Сердикийския събор чак до 18 в. нерядко изрично се изтъква, че председател на Събора е *епископът на Кордова* – Осий, а сред основните участници е *архиепископът на Сердика* – Протоген[38]. Може да не се съмняваме, че върху това самочувствие е влияело и обстоятелството, че в т. нар. „Почет-

4. Et ideo tua beatitudo et omnes praefatae Primae Iustinianae sacrosancti antistites archiepiscopi habeant praerogativam et omnem licentiam suam auctoritatem eis impertire et eos ordinare, et in omnibus supradictis provinciis primum honorem, primam dignitatem, summum sacerdotium, summum fastigium: ut a tua sede creentur et te solum archiepiscopum habeant, nulla communione adversus <eos> Thessalonicensi episcopo servanda; sed tu ipse et omnes Primae Iustinianae antistites sint eis iudices et disceptatores: quicquid oriatur inter eos discrimen, ipsi hoc dirimant et finem ei imponant et eos ordinent, neque ad alium quendam eatur, sed suum cognoscant archiepiscopum omnes praedictae provinciae, et eius sentiant creationem, et vel per se vel per suam auctoritatem vel clericos mittendos habeat omnem potestatem omnemque sacerdotalem censuram et creationis licentiam...".

[33] Факт е, обаче, че в актовете на Събора присъства Сердикийският епископ Юлиян, както и трима епископи на различни Юстинианополиси, но не и архиепископът на Прима Юстиниана. Срв. Labbé, Ph. Cossart, G. Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta: Quae Nunc Quarta Parte Prodit Auctior. Ab anno DXXXVI. ad annum DCXLVIII. Vol. V, Parisii, 1671, col. 416-419.

[34] Zeiller, J. „Une primatie éphémère dans l'ancien Illyricum : Sardique." –Mémorial Louis Petit, Bucarest, 1948, pp. 423-426.

[35] Петър Богдан Бакшев, цит. съч. с. 151.

[36] Günther Christian Hansen: Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034). de Gruyter, Berlin-New York 2002, 28 (p. 54).

[37] Подробности по темата с цитиране на основните извори и литература вж. във Вачкова, В. Белите полета в българската културна памет, с. 147-160.

[38] Срв. напр. Synodicon Vetus, lib. IV, cap. 5. In: Johann Albert Fabricius, Bibliotheca Græca, sive, notitia scriptorum veterum Græcorum. Hamburgi, 1722, p. 205. Пак там реабилитираните Атанасий (Александрийски) и Павел (Константинополски) са посочени само с първите им имена.

ни списъци на църковните истории, събори и канони" (Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum) до края на 18 в. Сердикийската църква е фигурирала като домакин на един от най-важните Вселенски събори[39].

Изглежда острият конфликт между Сердикийската църква и тази на Прима Юстиниана не продължава дълго[40]. Във всеки случай след времето на Феликс сердикийските протести спират, а на следващия, Шести вселенски събор (680-681) и двете църкви не са представени. В документите на Събора не се споменават не само Сердика и Прима Юстиниана, а и всички канонично зависими от тях църкви. Всъщност не се споменава и никоя църква, намираща се на Балканите западно и северно от Созопол Хемимонтски[41]. Причината за подобна картина може да е много проста: Шестият вселенски събор от 680-681 г., също както и Вторият вселенски събор три века по-рано, изобщо не е бил замислен и започнат като Вселенски, т.е. – били са поканени и са присъствали само заинтересованите страни. В случая, Съборът е обсъждал монотелитството (вярата в едната воля на Христос) и за промонотелитски убеждения са били осъдени няколко Константинополски патриарси и един Римски папа (Хонорий). Това обяснява масовото присъствие на събора на Източните църкви (в т.ч. на арменската), както и на трима представители на Римския папа Агатон, на десетина италиански и други църкви, канонично зависими от Рим (като Солунската и Критската). Още на първото заседание, обаче, независимо от скромния замисъл на император Константин IV, Съборът започва усърдно да се самоназовава „Вселенски", а числеността му нараства от 43 отци на първото заседание (7 ноември 680) до 174 делегати, подписали последните актове от 16 септември 681 г. Това самоопределяне на събора като „Вселенски" в началото притеснява императора, който е поканил само антиохийския архиепископ и около трийсетина западни представители. Проблемът е, че с пристигането в Константинопол на презвитери, представители на Йерусалимския и Александрийския патриарх, наложилата се инерция на пентархията автоматично е превърнала предвижданото от Константин IV общо събрание (*καθολικη συναθροισις*) във Вселенски събор. В резултат императорът се оказва не само инициатор на нов Вселенски събор, а и председател на повечето от заседанията му. Въпросният събор просто потвърждава догматичните решения на предходните

[39] Joannis Cabassutii Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum, et canonum invicem collatorum, veterumque iuxta ac recentiorum ecclesiæ rituum; ab ipsis ecclesiæ christianæ, incunabulis ad nostra usque tempora, secundum cuiusque sæculi seriem digesta. Lugduni Batavorum, 1690, p. 137. В последвалите сто години (до 1792 г.) корпусът на Йоан Кабасути има 12 издания и е най-популярният и авторитетен труд по въпроса.

[40] За възможните причини, довели до смекчаване и отшумяване на конфликта вж. Curta, F. The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c.500-700 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series). Cambridge, 2001, p. 129, sq. (с библиография в бел. 15 на с. 130).

[41] Вж. списъците и листовете с подписите на участниците в Събора в Labbé, Ph., Cossart, G. Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta: Quae Nunc Quarta Parte Prodit Auctior. Ab anno DCXLIX. ad annum DCCLXXXVII, ed. cit., col. 999-1004, 1027-1047, 1055-1070.

събори (в т.ч. на Римския западен събор на 125 отци от пролетта на 680 г.) и е дотолкова безличен, че Юстиниан II ще се наложи да направи един вид продължение на Събора за гласуване на канонични решения, свиквайки десет години по-късно т. нар. Пето-Шести събор.

Във времето между Пето-Шестия и Седмия вселенски събор теоретично каноничното положение на западнобалканските църкви би трябвало да се промени. Около 731-733 г. първият император иконоборец Лъв III отговаря на отказа на Рим да приеме политиката му с отнемане на Илирик, Сицилия и Калабрия от папския домен и включването им в този на Константинополския патриарх[42]. Трудно е да се каже доколко подобен, едностранен императорски акт, ревизиращ църковната йерархия и структура, изобщо е бил приет сериозно от Църквата, в т.ч. и от Константинополската. Факт е, че когато век и половина по-късно ще се решава статутът на Българската църква, аргументът „Едикт на Лъв III" няма да бъде споменат. Както, впрочем, няма да се споменава и аргументът „Архиепископия на Прима Юстиниана (и цяла България)" чак до падането на България под византийска власт. Защото и Константинопол, и Рим знаят, че поне що се отнася до Илирик и Калабрия, в древни времена те са били част от Сердикийската църква, после са обособени – с императорски акт (Юстиниановата Новела 11) в нова архиепископия Прима Юстиниана, включена, отново с императорски закон (Новела 131, гл. 3) през 545 г. във ведомството на Рим[43]. А въпросните императорски актове, макар да са можели да имат пряк политически, а често и икономически ефект в земите, които са засягали, не са имали никаква канонична сила.

На Седмия вселенски събор (Никея, 787 г.) като ярък привърженик на иконопочитанието се отличава сердикийският епископ Евтимий, на когото се пада честта да прочете вероопределението за почитта към иконите. По време на последния иконоборски император Теофил (829-842) или в края на управлението на неговия предшественик Михаил II (към 841 г.[44]), Евтимий, след дълги изгнаничества и изтезания, загива мъченически, вероятно на остров Крит. (ил. 13). Празникът му е на 26 декември и неизбежно е засенчен от големите църковни чествания на Рождество (25. 12) и на св. Първомъченик Стефан (Стефановден, 27. 12). Със сигурност паметта за Евтимий е още по-сериозно засенчена от факта, че този сердикийски архиерей е прекарал част от епископата си не във византийска, а в българска (след 809 г.) Сердика. Това е допълнителен мотив и към него да се приложи обичайното решаване на въпроса – като Евтимий бъде обявен за прелат не

[42] Anastos, M. „The transfer of Illyricum, Calabria, and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople in 732-33," in Silloge bizantina in onore di Silvio G. Mercati = SBN, 9 (1957), pp. 14-31.

[43] „Per tempus autem beatissimum archiepiscopum Primae Iustinianae nostrae patriae habere semper sub sua iurisdictione episcopos provinciarum Daciae mediterraneae et Daciae ripensis, Privalis et Dardaniae et Mysiae superioris atque Pannoniae, et ab eo hos ordinari, ipsum vero a proprio ordinari concilio, et in subiectis sibi provinciis locum obtinere eum sedis apostolicae Romae secundum ea quae definita sunt a sanctissimo papa Vigilio".

[44] Theophanes Continuatus, II. 8. PG, t. 109, col. 62; Genesius, De rebus Constantinopoli, Venetii, 1733, 23.

на църквата в балканската Сердика (известна със своите ортодоксални, в т.ч. иконофилски настроения), а на тази в малоазийския Сарди[45] (останала, впрочем, в един район „нехалкидонски", и който поначало никога не е бил известен с иконофилство). Факт е, че когато столичният гарнизон не позволява Седмият вселенски събор да бъде открит в „Св. Апостоли", императрица Ирина търси подкрепа на Запад сред църквите в Тракия, а на Изток (в Мала Азия) изпраща непокорните войници и поддръжниците им. Факт е също, че Евтимий Сердикийски се подписва в актовете на Втория Никейски събор точно на мястото, където се подписват Протоген през 325 г. и Флорентин през 451 г. Освен това изглежда част от балканските църкви наистина са „бойкотирали" този събор, понеже подписите им отсъстват от съборните актове. Обаче основните епископски катедри, влизащи сред подчинените на Сердикийския митрополит, не са участвали в „бойкота". Ако Евтимий наистина не е Сардикийски, а Сардийски, т.е. – ако по някаква причина тогавашният сердикийски епископ не е можел да присъства на Събора, това задължително щеше да бъде отразено с неговото представяне било от някой съседен епископ, било от някой „приближен на епископа"[46]. Всеки, който повече или по-малко е изследвал Вселенските събори, би могъл да тълкува отсъствието на подобно уточнение само като безусловното присъствие на даден митрополит, начело на делегацията от подведомствените му епископи и архиепископи.

Трудно е да се каже доколко реалният живот на този, днес напълно пренебрегван Сердикийски епископ-мъченик Евтимий, е повлиял върху житието на не по-малко пренебрегвания днес св. изповедник Теофил Български. Св. Теофил е загинал също по време на иконоборството, почетен е в Менологиона на Василий II с отделна миниатюра и църковният му празник е установен на 10 октомври (ил. 14). Във всеки случай една подобна контаминация би обяснила както високите богословски и задълбочените библейски

[45] Срв. напр. във Finlay, J., History of Greece. From its Conquest by the Romans to the Present Time, B.C. 146 to A.D. 1864. A new edition, revised throughout, and in part re-written, in seven volumes. vol. II The Byzantine Empire. Part I, A.D. 716— 1057 A.D., Oxford, 1877, p. 142. Както би могло да се очаква, това прелокализиране на св. Евтимий е съпътствано с византийската легенда (впрочем популяризирана и от модерната българска църква), за шестте хиляди византийски воини-християни, убити от кан Крум при превземането на Сердика (пак там, с. 105). Очевидно приемането и на двете легенди – за шестте хиляди Сердикийски мъченици от 809 г. и за св. епископ-мъченик Евтимий Сердикийски двайсетина години по-късно усложняват неимоверно картината, ако направо не я правят абсурдна. Доколкото обаче, разказът за „антихристиянските действия на Крум" е предаден от византийските хронисти крайно тенденциозно и нелогично, а историята на св. Евтимий е свързана с актовете на Седмия вселенски събор, изглежда доверието в нея би трябвало да е по-мотивирано. Впрочем объркването може да се дължи на обстоятелството, че в Сарди наистина има един известен архиерей Евтимий. Той обаче, живее през десети век и дейността му е стриктно лоялистка спрямо Константинопол, изключителните правомощия на чийто патриарх Сардийския архиерей защитава. Вж. подр. в Майендорф, Й. цит. съч. с. 113, сл.

[46] Mansi, t. XIII, 128-130 (за изложението на Евтимий по въпроса за каноничното почитане на иконите), 131-160 (за подписите на участниците).

аргументи в стил: актовете на Втория Никейски събор, използвани от починалия седемдесет години по-рано Теофил Български, така и смътното свързване на делата му с Никея (в някои жития се споменава, че е починал там).

Дори и при подобно кратко представяне е очевидно, че позицията на сердикийските епископи на Вселенските събори е принципна, но и много уязвима. Действията им маргинализират ролята на Сердикийската църква, която от църквата на Константиновия град и седалището на Втория вселенски събор се превръща във винаги опозиционно настроена, буквално проблемна катедра. Разбира се, този образ на Сердикийската църква ще е валиден само до 843 г. Тогава Константинополската патриаршия, достигайки до прозренията на св. Протоген и на своя мимолетен лидер св. Григорий, ще обяви края на Вселенските събори – една институция, без която реализирането на изключително деликатната и сложна симбиоза между Църквата и Империята едва ли е било възможно. Към средата на девети век, обаче[47], тази институция спомага не за симбиозата между Църквата и Държавата, а за постепенното, но неотклонно монархизиране (и институционално формализиране) на Църквата по модела на Държавата. Освен това, както беше изтъкнато по няколко повода, Вселенските събори стават все по-малко наистина вселенски, понеже не отчитат нито историческите заслуги на някои църкви, нито съществуването на църквите, създадени след края на четвърти век. Паралелно тези Събори започват да приличат все повече на съдилища не само безкомпромисни, а и с предварително решени присъди. На Балканите, където през четвърти век съборният живот буквално е кипял, едва ли случайно се е развил цял отделен религиозно-баладично-епичен поетичен цикъл „Делба на светиите", отразяващ духа и патоса на верските събрания на най-високо равнище. И съвсем не случайно, за цел на тези „делби" не само е изведено (в типичния митологично-хиперболизиран вид) *разпределянето на властта* и земите между по-старите и по-новите светци, а и *осъждането* на най-големия от светиите (например Петър); в резултат се налага *ново събрание* (делба) и ново осъждане, при което често става необходима *арбитражната намеса на някоя суперинституция* – Богородица или самия Бог[48].

Всички посочени (и много други) промени, настъпили в християнския свят през първите девет века от историята му, налагат за Източнохристиянския свят от 843 г. да настъпи нова епоха – тази на местните Синоди, продължаваща и до днес.

---

[47] Всъщност, колебанията около адекватността на пентархията стават факт в поведението и писанията на константинополските църковни лидери по-рано, най-малко от времето на патриарх Никифор (805-815). Вж. подробно в O'Connell, P. The ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople: pentarchy and primacy (Orientalia Christiana Analecta 194). Roma, 1972.

[48] Вж. напр. песните „Делба на светците и грешната земя" 1-2 и „Делба на светците и безверниците", съответно 82, 181 и 183 според номерацията в Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. IV. Митически песни. Отбрал и редактирал Михаил Арнаудов. София, 1961.

Илюстрации към Глава 6

Ил. 1. *Видението на св. Петър Александрийски и осъждането на Арий пред „съда" на малкия Иисус и Св. Петър. Манастир Грачаница, Сърбия, 14 в. За класическото изобразяване на сцената в композицията на Първия вселенски събор вж. гл. 4, ил. 3а.*

Ил. 1а. *Осъждането на Арий пред „съда" на младежа Христос и св. Петър Александрийски. Дионисиев манастир, Света Гора (Гърция). Св. Петър Александрийски се чества на 25 ноември, заедно със св. папа мъченик Климент Римски, св. Меркурий и св. Климент Охридски.*

Ил. 2. *Св. Атанасий Александрийски, участник в Никейския и Сердикийския събор, и св. Митрофан Константинополски, представян на Никейския събор от св. Александър, но често изобразяван като участник в събитието. Манастир Дионисиат, Света Гора (Гърция), 16 в.*

Ил. 2а. *Св. Атанасий Александрийски и св. Кирил Александрийски. Миниатюра в Менологиона на Василий II (11 в.).*

Ил. 3. *Св. Атанасий Александрийски и св. Кирил Философ (Александрийски или Йерусалимски). Стенопис в църквата „Св. св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат” в Добърско (България), 17-18 в.*

Ил. 4. *Детайл от мозайка, изобразяваща св. Юстиниан и свитата му. До Юстиниан са генералите му Велизарий, родом от Сапарева Баня и Герман, резидирал в Сердика заедно със съпругата си Матасунта, внучка на крал Теодорх Велики. Торквите (гривните за врат) на Юстиниановите воини недвусмислено сочат техния „варварски” (както и на императора им) произход. Църквата „Сан Витале”, Равена, Италия, 6 в.*

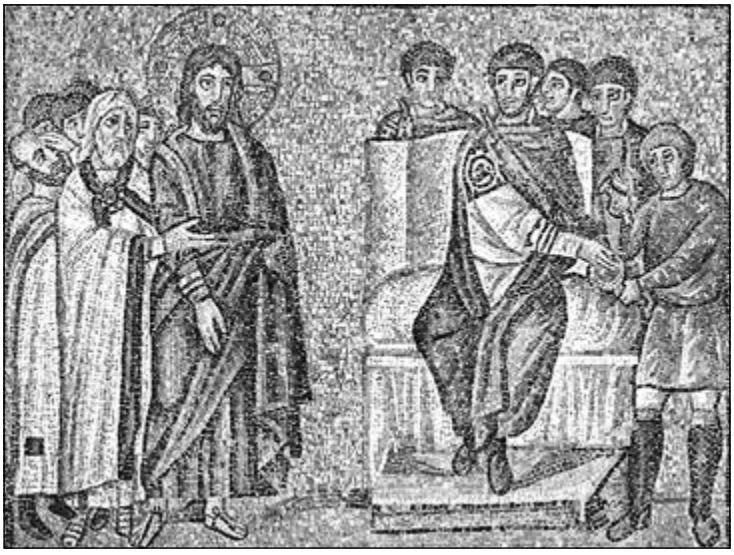
Ил. 4а. *Император Юстиниан председателства Петия вселенски събор, осъдил учението на Ориген (поч. ср. на 3 в.) и несторианите (отново). Стенопис на Захарий Зограф католикона на Великата Лавра „Св. Атанасий", 1851/2 г. (Света Гора, Гърция). Впрочем в съборните изображения на Захарий Зограф изглежда е направен опит онези Вселенски събори, които са били канонотворчески, да бъдат отличени от останалите с изрично представени на преден план писари в композицията на Първия, Втория и Седмия събор (Четвъртият вероятно не е причислен към тях съвсем умишлено).*

Ил. 5. *Съдът над Христос, Евангелие от Росано, ок. 550 г.*

Ил. 5а. *Христос пред съда на Пилат. Фреска, Иваново, България, 13 в.*

Ил. 5б. *Осъжданията на Христос. Стенопис в храма „Св. Йоан Предтеча”, Ярославл (Русия), 17 в.*

Ил. 6. *Осъждането на Христос и отричането на Петър (вдясно, представен заедно с петела). Земенски манастир, България, 13-14 в. Свързването на осъждането на Иисус (от Синедриона) и отричането на Петър е много популярно в източнохристиянското религиозно изкуство. На Запад, особено след 12 в., отричането на Петър става самостоятелна тема, в т. ч. не се свързва с петела и Христовото предупреждение, че Петър три пъти ще се отрече от Него преди първи петли.*



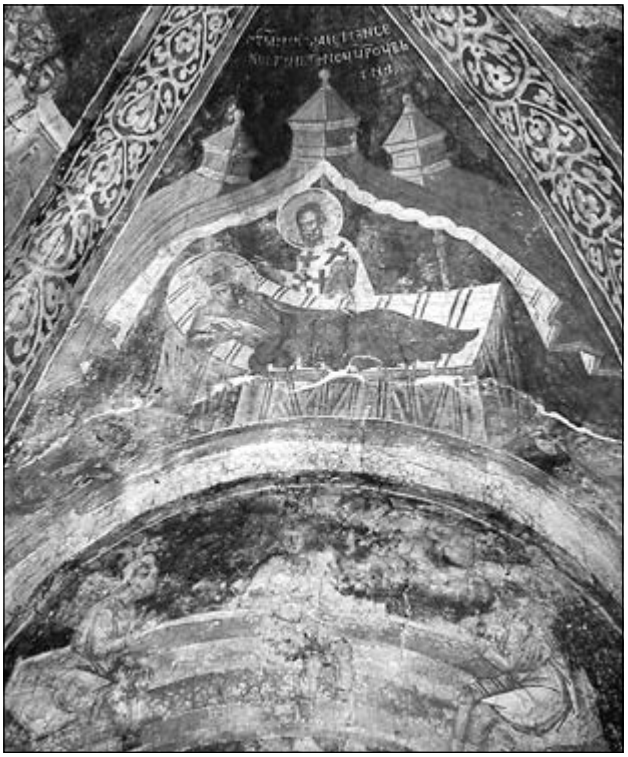
Ил. 7. *Осъждането на Христос. Мозайка. „Сант Аполинаре Нуово", Равена (Италия), 6 в. Пилатовото „измиване на ръцете" е еднакво често изобразявана тема и на Изток, и на Запад, като в общи линии представянето на сцената цели оневиняване на римския магистрат и имплицитно внушаване на доверие в съдебните решения, в т.ч. по религиозни въпроси, взети под егидата на Империята.*

Ил. 8. *Св. Петър, св. Павел и Симон Маг пред император Нерон. Мозайка в катедралата „Рождество на пресветата Божия Майка”, Монреале, Сицилия, 12 в.*

Ил. 8а. *Мойсей пред фараона. Мозайка, „Санта Мария Маджоре”, Рим, 5 в.*

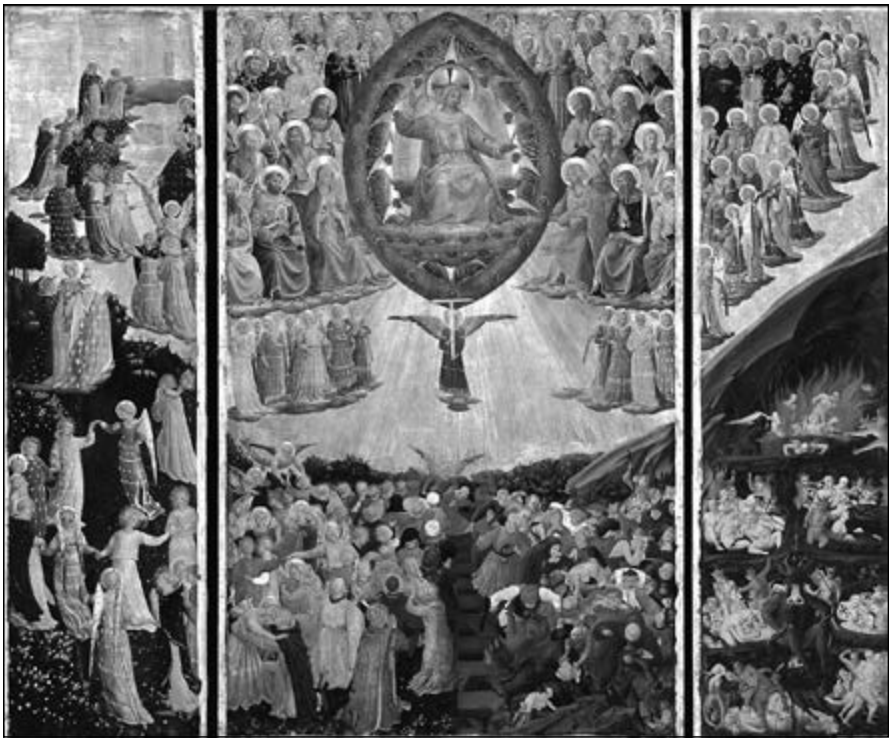
Ил. 8б. *Съдът над св. Димитър. Фреска в църквата „Св. Димитър” в Солун. На преден план – реликвариият с мощите на светеца. В източнохристиянския свят тази тема се доразвива със сюжета Св. Димитър убива осъдилия го император Максимиан (или Галерий), а по-късно и със Св. Димитър убива българския („загорския”) цар Калоян.*

Ил. 8в. *Съдът над св. Георги. Фреска (детайл), Високи Дечани, Косово.*



Ил. 8г. *Житията на мъчениците оставят отворен винаги въпроса за възможната тотална несправедливост на една присъда. На Балканите особено характерна в това отношение е темата за Св. Николай, който се явява в съня на Константин Велики и го убеждава да освободи трима несправедливо осъдени на смърт генерали. Фреска в манастира Високи Дечани, Косово.*

Ил. 9. *Страшният съд. Стенопис, Манастир Воронец (Румъния), 17-18 в.*



Ил. 9а. *Страшният съд. Фра Анджелико, нач. на 15 в. (сега в Берлин, Германия).*

Ил. 10. *Третият вселенски събор в Ефес и издигането на догмата за девството (вечно) на Дева Мария. В центъра – св. Кирил Александрийски възхвалява образа на Св. Дева Мария с Младенеца. Мозайка в църквата „Нотр Дам във Фурвиер", Лион (Франция), 19 в.*

Ил. 11. *Св. Яков и Иуда братята Божи. Фреска в църквата „Св. св. Петър и Павел", Търново, 13-15 в.*

Ил. 12. *Базиликата „Св. Спас", в която се приема, че е проповядвал и служил св. Никита Ремесиански. Гр. Белово, обл. Софийска, 4 в.*

Ил. 13. *Мъченическата смърт на св. Методий. Миниатюра в мадридския препис на Йоан Скилица.*

Ил. 14. *Теофил Български. Миниатюра в Менологиона на Василий II (11 в.).*

Съборните традиции в Източноправославния свят след края на Вселенските събори
(вместо заключение)

Доколкото Сердикийският събор е тема, значима колкото като исторически, толкова и като историографски феномен (включително феномен на механизмите за колективно запомняне и забравяне), заключението на това изследване ще се фокусира върху един основен въпрос, за който дотук само беше намеквано: как е еволюирала през вековете източнохристиянската представа за Вселенския и Поместния събор и кои аспекти на тази еволюция са повлияли най-силно върху оценките за Сердикийския събор. Без съмнение изминалите след Сердикийския едикт вече над седемнайсет столетия от институционализацията на църквата са задействали класическата схема, по която „помнят и забравят институциите" (по думите на Мери Дъглас)[1]. В тази схема на помнене „ямата, в която изчезват всички предци без първите и последните" е точно толкова необходима, колкото и митологизацията на началото и края на една епоха с онези нейни мъченици, герои и патриарси, които дават смисъла на тази епоха за определена общност. За устойчивостта на картината на миналото не по-малко необходимо е броят на патриарсите (отците-основатели) да остава константна величина независимо от появата на множество нови поколения. Числото на мъчениците, загинали за делото на патриарсите, и на героите, утвърждавали това дело в живота варира, като в определени случаи расте в геометрична прогресия (до съвпадането му с образа на народа герой и мъченик). Тук към изводите на Мери Дъглас може да се добави следното: при институции, на които се е налагало неколкократно да минават от позицията на (преследвана) секта към конкуриращa се система в доминираща йерархична структура и обратното, каквито институции са източните Църкви, акцентът стабилно пада върху помненето на мъчениците. Що се отнася до патриарсите и героите, техните черти се размиват в хибридния образ на патриарха-герой (който почти винаги е светец, а нерядко и мъченик). В резултат се развива много по-силният отколкото при западните християни рефлекс за саморазграничаване и самоограничаване спрямо околния свят, провокирал споменатата по друг повод тенденция към изработване на локално предание, със свои мъченици, герои и патриарси (което ще прерасне в идеята за национална църква със съответния, особено почитан национален пантеон). По-категорично се налага и аксиомата за константния брой на патриарсите. Без отчитането на тази аксиома всеки коментар върху жизнеността на разказа за „Седемте вселенски събора и техните отци" би могъл да гравитира едва ли не само около магнетичното

[1] Douglas, M. How Institutions Think. Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1986, pp. 69-80 (конкретно за цитатите вж. с. 72, 80). Бълг. прев. Дъглас, М. Как мислят институциите. София, 2004 (за коментираната част с. 77-90).

привличане на числото седем.

Към досегашните анализи върху механизмите на колективното запомняне и забравяне трябва да се добави също, че паралелно с „изчезването" на по-голямата част от предците, в „ямата на институционалната забрава" потъват и събитията, чиито герои и мъченици са били съответните личности. Много често „изчезването" на даден предтеча (а оттам на цял ред от предтечи преди и след него) всъщност е било страничен ефект от „изчезването" на събитието, чийто герой той е бил. Особеностите на паметта за Сердикийския събор (а оттук за Сердикийската църква и изобщо за ранната история на Църквата) до голяма степен са продукт тъкмо на този процес в точно тази му разновидност. В не по-малка степен, обаче, те са продукт на посоката, в която се е развивала самата институция на Вселенския събор на Изток и на Запад, т.е. на конкретната памет на тази институция, съвпадаща само отчасти с паметта на християнските общества, държави и църкви, в които е действала. Или, ако перифразираме израза на Пол Рикьор, „Историята на Седемте вселенски събора" (където, например, Втори събор е не Сердикийският от 343 г., а Константинополският от 381 г.) не отразява миналото, а е по същество един дидактичен урок, в който рамка на референцията е разделената Църква (и противопоставените един на друг европейски Изток и Запад), а не единната Църква, която е била реалният субект на събитията[2]. Естествено, въпросният „урок" за броя на Съборите и отците им не е „преподаван" нито в епохата на Вселенските събори, нито скоро след нея. На практика поне до края на Средновековието никой не е предполагал, че след 843 г. повече Вселенски събори няма да има. Както и никой не е вярвал, че обявената през 1054 г. схизма между Източноправославната и Римокатолическата църква ще се окаже най-трайният факт в междуцърковните отношенията[3], за да търси неговия прецедент, обяснение, ако не и начало в случилото се седем века по-рано в Сердика.

„Кесаревото – кесарю, а Божието – Богу"
или: За „Вселенските събори от нов тип" след 843 г.

Обикновено модерните изследвания за Вселенските събори, в т.ч. и тези, конкретно посветени на „невселенския" Сердикийски събор, започват с подробно представяне на църковните съборни традиции, развили се до 325 г. и тяхната еволюция до Седмия вселенски събор. Сам по себе си този подход, целящ да проектира дадено събитие както назад във времето, евентуално до самите му корени, така и напред във времето, ситуирайки го в адекватен сравнителен план, не е лишен от логика. На същата логика в тази книга беше подчинен коментарът на Новозаветния текст за Апостолския събор от средата на първи век и на най-ранните, автентични, средновеков-

[2] Ricœur, P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Ed. cit, p. 513 (в българския превод с. 406).

[3] Ако процесите се развиват в традиционния дух, през 2054 г. Голямата схизма ще навърши едно хилядолетие.

ни „Истории на Вселенските събори", направени точно след техния край, запазени в „Писмото на Константинополския патриарх Фотий до владетеля на България Михаил" (разказващо за Седемте събора) и в „Симеоновия сборник" (резюмиращ Шестте събора). Друг е въпросът, че основният критерий за определянето на Седемте вселенски събора на единната Църква не е единството и разделението на Църквата в широк религиозно-исторически контекст, а конкретните отношения между Рим и Константинопол до и след Схизмата от 1054 г.

При постоянния и силен интерес към Вселенските събори е учудващо, че досега няма сериозен опит да се обясни отказът на Византия от тази институция, фундаментална в живота на Църквата и Държавата. Разбира се, за западната историография темата поначало не е актуална, понеже Католическата църква никога не е прекратявала практиката на Вселенските събори. Фактът, че тези Вселенски събори са вселенски според критерии, съвсем различни спрямо разгледаните дотук, не подлага на съмнение самото запазване на институцията. Ето защо далеч по-интригуващо е защо опит да се обяснени „краят на Вселенските събори" липсва в източнохристиянската литература, за чиито автори този край има категорична дата – 843 г. През 843 г., с потвърждаването на решенията на Седмия вселенски събор се създава отворен текст, известен като Синодик (Съборник) на Православието[4]. Предназначението на този Синодик на Православието е било да включва с времето всички нови ереси, които биха се появили в Църквата, без да е необходимо за осъждането им да се свиква нов Вселенски събор. Странно е, но е факт, че единственото по-подробно разсъждение по въпроса защо след 843 г. Византийската църква не участва във Вселенски събори, звучи по следния начин: Вселенските събори били прекратени от Рим (?!), понеже „ориентираното към Германия реформирано Папство от 11 в. вече не било склонно към такъв тип съборност"[5]. Как по-точно е било ориентирано Папството към Германия през 11 в. (вероятно се има предвид Свещената Римска империя) и най-вече, как е могла тази ориентация да повлияе на Византия в средата на 9 в., когато е създаден Синодикът на Православието, сложил край на институцията Вселенски събор, а не на самото Папство, което до днес я поддържа, са въпроси, които авторът – отец Йоан Майендорф, изобщо не поставя. Антон Карташев – не по-малко забележителен православен мислител и историк, се задоволява с констатацията: към средата на девети век, след Франкфуртския (794 г.) и Парижкия (825 г.) събор, „народното благочестие е накарало да заглъхнат протестните гласове на богословите" (т.е.

[4] Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. J. Gouillard, ed. Paris, 1967 (= Travaux et Memoires; 2, pp. 1-316); Gouillard, J. „Controverses et continuité de la conscience orthodoxe à Byzance à la lumière du Synodikon de l'orthodoxie". –École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques (1964), pp. 435-438; Дергачев, В. В. „Вселенский синодик в Древней и Средневековой России". –Древняя Русь. Вопросы медиевистики (2001), № 1 (3). с. 18–30.

[5] Майендорф, Й. Византийското богословие, с. 132.

богословските аргументи срещу решенията на Седмия вселенски събор)[6].

При този тип разсъждения, игнориращи връзката Поместен-Вселенски събор и подчинени на опит причината за края на Вселенските събори да се търси извън Византия, се пренебрегват две обстоятелства: 1) Практиката на поместните събори не само предхожда, а за Изтока и надживява тази на Вселенските събори; 2) Всеки Вселенски събор е стоял в центъра на серия поместни събори, които са приемали или отхвърляли решенията им. Голямата сила на Вселенските събори, а всъщност и легитимацията им като „вселенски", се е съдържала точно в тази осветена, наследена от зората на християнството (от времето на Йерусалимския събор) практика на дълго разясняване, коментиране и приемане по места на църковните решения, взети от лидерите на Църквата на техен общ събор.

Без съмнение Вселенски събор е този, който не само е разясняван и коментиран дълго на поместни събори, но и голяма част от чиито решения рано или късно са били приети от по-голямата част от Църквата. Макар да не го изтъкват, всички специалисти знаят, че няма Вселенски събор, решенията на който да са били приети от всички църкви. Това е причината до днес християнският свят далеч да не се дели само на Източноправославен и Римокатолически, а да има както множество нови, Реформистки (Протестантски) църкви, така и множество древни църкви, „отпаднали" по времето на един или друг Вселенски събор като якобитската (монофизитска, сирийска, арамейска), арменската (нехалкидонска), несторианската (асирийска) и т.н. църкви. Тук, без да се задълбочавам над въпроса, само ще обърна внимание на радикалната метаморфоза на идеята за Православната общност в контекста на посочения модерен, вътрешнохристиянски църковен плурализъм. Днес най-яркият образ на Православната общност не е нейният (Вселенски) Събор, а общото празнуване на Източнохристиянската Пасха по Юлиянския календар. В церемонията около получаването на Свещената Светлина/Благодатния огън на Велика Събота срещу Великден, още от 14-15 век са ангажирани както Йерусалимският патриарх (традиционно ортодоксален), така и предстоятелите на арменската, якобитската (монофизитска) и коптската църква. Очевидно този нов, повтарящ се всяка година своеобразен Събор на Ортодоксията, очертава една „тетрархична" картина, която не просто противоречи на „каноничната история на седемте/шестте Вселенски събора", основани на пентархията, а напълно я игнорира. Всяка година на Велика Събота православните получават в Йерусалимския храм „Възкресение" гаранция свише за ортодоксалността си; фактът, че повечето от удостоените с участие в церемонията църкви категорично са обявени за неортодоксални в епохата на Вселенските събори не се коментира, извън дидактичните, често

[6] Карташев, А. Вселенские Соборы, с. 331-335 (за цитата с. 335). Много по-детайлиран анализ на западната реакция спрямо иконоборската криза във Византия и съответните доста по-различни заключения, вж. в: Noble, T. Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Middle Ages Series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. Schmitt, J.-C. Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. Paris, 2002.

крайно съмнителни опити православните да обяснят например централната роля в свещенодействието, отредена на Йерусалимския арменски патриарх[7]. Участието на светски лица, в т.ч. на войници, в сложния ритуал около запечатването и отварянето на Гроба Господен на Велика Събота, днес е и единственият реликт от древната традиция общите събори на православните да бъдат осигурявани от върховната светска власт, независимо от нейната, актуална към момента, религиозна ориентация[8].

Решенията на самия Първи събор в Никея, въпреки призива на св. Протоген Сердикийски „нищо от определението му да не се отнема и да не се прибавя към него", са допълвани и в този смисъл – редактирани, в целия петвековен период от 343 г. до 843 г. След 843 г., естествено, развитието на богословската мисъл на Изток не склерозира в рамките на изповеданията от Седемте вселенски събори. Едни от най-големите антиеретически събори – тези срещу богомилите и от най-грандиозните религиознофилософски сблъсъци – тези между паламитите и варлаамитите, тепърва предстоят. И в двата случая, обаче, независимо от мащабите им религиозните проблеми ще са резервирани изключително за компетенциите на локалните Събори (Синоди).

Антибогомилските събори и богомилският „Вселенски събор" в Сен Феликс дьо Караман

Обстоятелството, че според „Беседата на Презвитер Козма срещу еретиците" през десети век Българската църква осъжда редица „манихейски ереси" (в т.ч. т.нар. по-късно богомилство) може и да е свързано със съветите на патриарх Теофилакт до цар Петър. Според Константинополския архиерей реакцията на българския цар срещу ересите трябва да се основава на учението на „Светата божия католическа църква, Римската и Константинополската, Александрийската и Антиохийската, и оная в Светия град (Йерусалим), с една дума Църквата, простираща се в целия свят, съгласно с правилата, обредите и догматите на Светите и Вселенски седем събора"[9]. Действията, които ще предприеме Българската църква по въпроса обаче ня-

[7] Арменската църква, чиято структура дълго време запазва стила на ранната епископална църква, днес се оглавява от трима предстоятели, един от които е този в Йерусалим. Опит за цялостно разглеждане на ролята на арменската църква в историята на православието, в т.ч. по време на церемонията на Велика Събота, вж. в Иеромонах Гевонд (Оганесян) Армянская Церковь и Халкидон. Армянское достояние на Святой земле. Иерусалим, 2010.

[8] Вж. подробности в Авдуловский, Ф. М. Святый огонь, исходящий от Гроба Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в день Великой Субботы в Иерусалиме по сказаниям древних и новых путешественников. Москва, 1887; Дмитриевский, А. А. Благодать святого Огня на Живоносном Гробе Господнем в Великую Субботу. Санкт Петербург, 1908; Първото описание на чудото вж. в Early Travels in Palestine: Comprising the Narratives of Arculf. Thomas Wright, Henry G. Bohn (Eds.). London, 1848, pp. 23-28; Bishop Auxentios of Photiki. The Paschal Fire in Jerusalem. Berkeley, 1999 (Third ed.).

[9] Писмо до Петър, цар на България, от патриарх Теофилакт, съставено от хартофилакс Йоан. ГИБИ, т. V, с. 183-189. Между другото, патриарх Теофилакт е нещо като чичо на цар Петър (по-точно чичо е на съпругата му).

мат пряка връзка с поведението на другите църкви, в т.ч. и на Константинополската патриаршия. Във всеки случай последната ще се заинтересува от богомилите (и нейният богослов Евтимий Зигавин ще им стане „кръстник") едва по времето на Алексий I Комнин. Тогава, предвид масовото разпространение на богомилството сред византийската аристокрация, то ще бъде осъдено, начело с водача му Василий Врач, на Константинополския събор през 1111 г. (и още веднъж на Константинополския събор през 1140 г.). Това решение на Константинополската църква, от негова страна, очевидно не е ангажирало другите православни църкви. Така богомилите са осъдени специално на Събора в рашкия манастир Жича[10], свикан от Стефан Неманя (към 1180/86 г.). Още по-показателно е, че Константинополските решения не са станали автоматично валидни и за българската църква, макар по времето на Алексий Комнин тя да е била архиепископия в рамките на Византия. Ето защо сто години след осъждането на Василий Врач, през 1211 г. цар Борил ще свика в Търново Събор, който ще осъди на локално равнище същите богомили и ще вземе мерки срещу най-изявените им лидери (сред които е впрочем и Средецкият дедец Петър Кападокийски). Стотина години след Търновския събор, на свой ред Душановите закони ще снабдят сръбската църква с държавна протекция в борбата срещу богомилите. През 1350 и 1355 г. на съборите в Търново богомилите отново ще бъдат централна тема на Българската църква, докато изглежда междувременно в съседна Византия напълно са забравили за тях, а в съседна Босна богомилската църква (дъщерна на Българската) е станала официална[11]. Паралелно, макар в Сърбия богомилството изглежда че не е било повече от „спазъм", както го определя Стивън Рънсиман[12], единствените автентични изображения на конфликта между ортодоксалната и богомилската проповед, в т.ч. и класическо представяне на Събора от 1180 г., са запазени в днешните сръбски земи (ил. 1).

Византийското завладяване на България води не само до споменатото разпространение на богомилското учение сред столичната аристокрация, а и до релативна промяна на структурата (до империзация, ако мога така да се изразя) на богомилската общност. Предвид консервативността на религиозните традиции, тази промяна не става бързо. Така за константинополския патриарх Козма II Атик (1146-1147) се подозира, че симпатизира на богомилите, но не и че е глава или поне член на някаква еретическа църква[13].

[10] Жича (в Рашка) изглежда е бил първият център на сръбската църква. Печ, където се установява седалището на Патриаршията, е предпочетен заради опустошителните кумански нападения. Vlasto, A. P. The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 222, sq.

[11] Runciman, St. The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge University Press, 1947, pp. 102-115.

[12] Ibid., p.100.

[13] Историята около осъждането на Никон (1144 г.) и реабилитацията му от патриарх Козма (1146 г.), довела до собственото му осъждане и сваляне от поста, е описана от Йоан Кинам. Подробности за атмосферата, в която се развиват събитията, вж. в Hussey J. M. A. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford History of the Christian Church. 1990, pp. 141-162.

Нужни са около век и половина, за да видим богомилската църква оглавена от константинополския духовен глава – папа Никита, изискващa създаването на нови епископии да става на Общ събор, председателстван от него и гарантиран от петте големи древни църкви, тези на Романия, Драговития (Дугунтия), Меленгия, България и Далмация[14]. Както е добре известно от писанията на Райнер Сакони и други извори, „големите църкви" на богомилите са или две – тази на България и на Драговития, или само една – Българската. Според актовете на Вселенския събор от 1167 г. този форум се опитва от една страна да наложи нови междуцърковни отношения, при които учредяването на нова църква – в случая Френската, трябва да се легитимира с общото съгласие на всички църкви. От друга страна Сен-Феликският събор се стреми да наложи една нова, „византийска" структура на богомилската църква, следваща както теорията на пентархията, така и имперското право на романската (византийската) църква да я оглавява. Актовете на Събора от Сен Феликс, между другото, са и единственият извор, който дава някаква информация откъде идва традицията и кое е богословското основание да се говори за няколко големи църкви. Въпросното основание се съдържа в текста на св. Йоановото „Откровение", в обръщенията към ангелите на седемте големи църкви на Азия: Ефес, Смирна, Пергам, Тиатира, Сарди, Филаделфия и Лаодикия. Не е трудно да се досетим защо този аргумент не е използван от ортодоксалната църква – сред църквите, които изброява Йоан Богослов, има само бъдещи митрополии, т.е. - не фигурира никоя от „петте големи патриаршии на пентархията". За богомилите тази дилема не е стояла, понеже Седемте църкви от „Апокалипсиса" се схващат като образ на съвършената древна църква на Изток,чийто еквивалент на Запад са петте църкви-майки, начело с тази в Романия.

Предвид целите му, Съборът в Сен Феликс предизвиква и сблъсък, типичен за всички ранни Вселенски събори: понеже папа Никита Константинополски иска да наложи крайния дуализъм на Драговитската църква, чийто привърженик е самият той, другата църква-майка – Българската, реагира остро. Нейният лидер Петър (Петракус) отива малко след Събора в Ломбардия и успява да дискредитира действията на Никита, връщайки много от църковните общини към Българската църква (Ecclesia Bulgariae)[15].

В антибогомилските актове, изявили се последователно в различни части на византийското ойкумене, се отразяват не толкова често изтъкваните „нехарактерна за Византия до 11 в. религиозна агресивност"[16], нов, „пови-

[14] Актовете на Събора вж. в Guillaume Besse, Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne. Paris, 1660, pp. 483-486. Подробности около събитието и текста на Райнер Сакони вж. в Peters, E. Heresy and Authority in Medieval Europe:Documents in Translation. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. Publication, 1980, pp. 120-133.

[15] Obolensky, D. The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge University Press, 1948, p. 288, sqq.

[16] Browning, R. "Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries". –Past and Present 69 (1975), p. 3-23; Smythe, D. Alexios I and the heretics: the account of Anne Komnene's Alexiad. In: Alexios I Komnenos. M. Mullet & D. Smythe (eds.), Belfast, 1996, p. 232-259.

шен интерес на съборите към мистичните учения”[17] или някакви хипотетични „богословска дипломация и религиозен национализъм”[18]. Механизмите на тези антибогомилски действия са на първо място израз на трансформацията на съборното действие след края на Вселенските събори. И ако нещо в това ново съборно действие със сигурност не е ново, както смята Пол Магдалино[19], а наследено от институцията на Вселенския събор, това е тъкмо ролята на императора (светския владетел), който остава „главен актьор” във всички по-важни събори както на Изток, така, впрочем, и на Запад.

Както ще видим малко по-долу, по същите механизми на бавно и дислоцирано действие през 14 в. в Православната църква като официална доктрина ще се наложи Исихазмът – религиозно-мистично учение, чиито корени могат да се проследят до зората на християнската философия и богословие. Последователно осъден на един и утвърден на три Константинополски събора (през 1341, 1347 и 1451 г.), Исихазмът ще стане официална доктрина и на Българската църква, но едва след два поместни Търновски събора от 1350 г. и 1360 г. Съборите, както би могло да се очаква, са свикани от главите на българската държава и църква – цар Йоан Александър (1331-1371) и търновския патриарх Теодосий II. Дейците им ритуално, изцяло в стила на Синодика на Православието, анатемосват редица стари и нови верски отклонения, подбрани по един основен критерий – несъвместимост с някоя от централните идеи и практики на Исихазма. Исихазмът във формата му, изложена в учението на знаменития български исихаст Теодосий Търновски и на не по-малко знаменития солунски епископ Григорий Палама, ще бъде пренесен след това в Русия от нейните архиереи – видните български исихасти Киприан и Григорий Цамблак. В Сърбия исихастките идеи ще проникнат и ще се наложат благодарение в равна степен на влиянието и писанията на Данило II и Константин Костенечки.

Последователното дистанциране на локалните официални църкви от местните богомилски общности е перфектен пример за успешното съборно действие на Църквата извън обединителната роля на една свръхинституция от типа на Вселенския събор. Този тип съборност се характеризира от една страна с по-малка радикалност в наказанията, често свеждани до писмена, подчертано ритуализирана, напълно деперсонализирана (или стриктно персонализирана) анатема. В тези събори локалната светска власт се ангажира с църковните проблеми по същия начин, по който навремето е бил ангажиран със съборите на Вселенската църква византийският император, т.е. локалният владетел понякога не само е преследвал или толерирал „еретиците” по по-

[17] Gouillard, J. “Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité.” –Revue des études byzantines 36 (1978), pp. 5-81.

[18] Gerhold, V. C. «Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d’hérésie à Byzance et la définition de l’ecclésiologie comnénienne». -Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre | BUCEMA [En ligne], Hors-série n°7 (2013), consulté le 1 mai 2013. URL : http://cem.revues.org/12821

[19] Magdalino, P. The Empire of Manuel I Komnenos (1143-1180). Cambridge 1993, p. 276-309.

литически подбуди, а е бил склонен в дадени моменти да засили позициите си, минавайки открито на тяхна страна. Такъв е случаят с антибогомилските и пробогомилските изяви на Самуиловия и на Аароновия род, на цар Борил и на цар Йоан Асен II, на босненските банове и крале след Кулин, обявили се за богомилски владетели на богомилите (и на другите си поданици, към които демонстрират пълна търпимост)[20] и т.н. Прави впечатление също и много деликатното избягване както на имената на новите ереси (например богомилите устойчиво са определяни като „манихеи" и „месалиани", ил. 2), така и опитът да се търси модел, различен от опростения, двуизмерен свят на ортодоксални и еретици. Точно така се появява и много характерната за балканските автори и зографи квалификация на някои конфесионални общности като „полуверци". Полуверци са както богомилите (ил. 3), така и арменците и яковитите (отделили се след Халкидонския събор), алеманите и поляците (западни християни), индийците и т.н. или християни, минаващи за правоверни, но истински „християноругатели", понеже „завиждат на кръстника си и на бедния… или се карат с баща си и майка си… или не вярват в църковните книги… или присвояват чуждото…"[21].

Основният ефект в чисто религиозен план е, че след 843 г. нито едно локално верско отклонение не е било хипертрофирано до ранг на „вселенска ерес", осъдена от всички църкви. И това се отнася както за учението на Йоан Итал, което е било по-скоро константинополска интелектуална мода, така и за богомилството – една доктрина, утвърждавана от собствена църква със седалища най-малко на Балканите, в Италия, Франция и Испания. И нито един император и патриарх не е бил анатемосан като ересиарх. Така Изтокът престава да бъде онзи набеден „генератор на ереси", като какъвто е описван например от западния човек в епохата на кръстоносните походи и какъвто определено е изглеждал, предвид че голяма част от източните патриарси и още по-голяма част от константинополските патриарси и императори са били осъдени от Вселенски събори като еретици. Новият образ на този православен свят с религиозни устои, недосегаеми за бъдещите ереси, е внушително представен в празника Неделя на Православието (първата неделя на Великия пост). Той ярко е демонстриран и в съответната иконография на „Триумфа на Ортодоксията", където – както би могло да се очаква

[20] Освен цитираната по-горе литература и извори, вж. също първия (донякъде останал и последен) опит за цялостен научен синтез по темата за принципното отношение на локалната светска власт към богомилството в Линъс Брокит Brockett, L. P. The Bogomils of Bulgaria and Bosnia: The Early Protestants of the East (An Attempt to Restore Some Lost Leaves of Protestant History). Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879 // Брокит, Л. Богомилството в България и Босна. Ранните протестанти от изтока – опит да се възстановят някои изгубени страници от протестантската история. Бълг. прев. София: Изток-Запад, 2013. Противоположния подход, правещ и богомилството, и отношенията му с официалните власти съвършено неразбираем феномен, вж. в Crampton, R. J. A. Concise History of Bulgaria, Cambridge University Press, 2006, p. 19.

[21] Слово на Господа наш Иисус Христос; Епистолия за Неделя, 8. В: Петканова, Д. Стара българска литература. Апокрифи. Новозаветни апокрифи. София, 1982.

след казаното до тук – в класическата схема на Събора липсва един важен елемент – осъдените еретически учения и техните лидери (ил. 4, 4а). Друг изключително важен ефект е, че след 843 г. Църквата и Държавата може спорадично да са били склонни да проявяват верска агресия, но никога не са заявили откритата си подкрепа в тази насока. Типичен пример е единственото запазено средновековно изображение на осъдените от многобройни локални събори богомили като „полуверци" (ил. 3), чиито писания не са подлагани публично на аутодафе, не са оборвани в обширни трактати и общностите им не са експулсирани от „правоверните" градове (както е ставало в първите векове на Християнската империя и както се е случило през 13 в. със събратята им в Лангедок, ил. 5, 5а). Без съмнение самата участ на албигойците до голяма степен е също красноречив пример за промяната на съборното действие, само че на Запад[22].

„Съборите от нов тип", ортодоксиите и православната полиархия

Паралелно с изработването на нови механизми за борба с верските отклонения, Източноправославният свят успява да раздели медитациите и дебатите върху чисто теологичните въпроси от дейностите, свързани със структурата на Църквата като институция. Тъкмо липсата на подобно разделение всъщност е било основната причина повечето Вселенски събори да не бъдат приети от едни или други църкви, които са се чувствали ощетени не толкова в догматично, колкото в канонично отношение[23]. Резултатът от това разделяне на свой ред създава условия за реанимиране на типично имперския, станал по-късно типично източноправославен феномен, за правата вяра ако не да се говори, то да се мисли и пише в множествено число – (квази) ортодоксии[24], което на практика се съдържа в коментираното понятие „полуверци".

Без съмнение новата йерархия в Църквата след християнизацията на Империята не е можела да остане като тази от първите три века, „епохата на апостолите и мъчениците"[25]. Всъщност императорският култ и други елементи на римската идеология започват да проникват в християнството още

[22] На Запад разпадането на имагинерно единната Империя и Църква с края на Вселенските събори скоро ще провокира не само Григорианските реформи, раждането на ордените и феноменът Кръстоносен поход – всички те целящи реинтегриране на християнския социум, а и създаването на специална, свещена папска „следствена служба" - Инквизицията, започнала да действа тъкмо в контекста на Албигойския поход.

[23] Впрочем, това е и основната причина различни църкви в различни периоди да са били скептични, индиферентни или остро критични към споменатото малко по-горе „Чудо на Велика Събота" – идването на Благодатния огън в навечерието на Православната Пасха.

[24] Опит за вникване в този феномен вж. В Byzantine Orthodoxies: Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 2006. Louth, A., Casiday, A. (eds.). Asghate, Variorum, 2006.

[25] Daniel-Rops. L'Église des Apôtres et des Martyrs. Paris, Fayard (Les grandes Études historiques), 1948.

на ниво Евангелия и ранна патристична литература[26]. Вече след Сердикийския едикт от 311 г. и Константиновата победа при Мулвийския мост (312 г.), битките на Империята все повече започват да се синхронизират (и отъждествяват) с битките на Ортодоксията[27]. Паралелно императорите не веднъж се опитват (и до 843 г., и след това) да опростят механизмите за унифициране на вярата, заменяйки съборните решения с императорски едикти[28]. Но докато църковното предание, Писание и реторика винаги са оставяли в хоризонта си много сериозно място за римския император, подобно място за имперската столица не се предвиждало. Ето защо издигането на църкви като Римската и Константинополската само защото са имперски, не е можело да остане без бурна реакция от страна на по-древните църкви, които са имали такова място.

С появата на множество нови християнски държави, които с времето започват да издигат и имперски претенции, църковната йерархия е трябвало да претърпи нови изменения. Точно такива изменения са утвърдени със съборите през 869-870/879-880 г. в Константинопол, през 1235 г. в Лампсак, през 1346 г. в Скопие и т.н. Споменатите събори се различават от Свещените синоди, осъдили богомилството и наложили Исихазма по това, че запазват почти изцяло облика и механизмите на древните Вселенски събори. Тези, нека ги наречем „Вселенски събори от нов тип", имат за задача да съгласуват църковната йерархия с актуалното състояние на Източнохристиянския свят и съответно приемат не създаването на нови догматични допълнения, а на нови православни архиепископии и патриаршии. Така на Константинополските събори е призната (отново) Българската автокефална църква, на Лампсакския – Българската патриаршия е възстановена с ранг, равен на този на останалите големи църкви[29], а Скопският освещава създаването на

[26] Вж. на първо място Brent, A. The imperial cult and the development of church order : concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian. (Supplements to Vigiliae Christianae). Leiden, Boston, Koln. Brill, 1999 и Fishwick, D. The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler. Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. 1-3. Leiden, Brill, 1987-2002.

[27] За едно първоначално запознаване с проблема вж. Joannou, P. P. La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311-476). Orientalia Christiana Analecta 192. Roma, 1972; The imperial church from Constantine to the early Middle Ages. (History of the church, v. 2) Translation of Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. New York, 1980, Ed. cit.

[28] В това отношение особено характерна е политиката на Юстиниан, който се опитва да съвмести двата механизма. Вж. подр. Menze, V. L. Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxford, 2008. За времето след 843 г. Вж. Hussey, J. M., Louth, A.The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford, (Oxford History of the Christian Church), 2010.

[29] Ето как звучи описанието на Събора от 1235 г. в Бориловия синодик – най-подробния автентичен текст, съхранил източноправославната съборна процедура от разглежданата епоха: „Великият и благочестивият цар Йоан Асен, син на стария цар Асен, който, като имаше голяма любов към бога, прослави и просвети българското царство повече от всички български царе, които бяха преди него, който създаде манастири и ги украси богато със злато, бисери и многоценни камъни, и всички свети и божествени църкви надари с много дарове и обяви пълна свобода за тях, а всички свещенически чинове – архиереи, свещеници и дякони – почете с голяма чест. Още повече той потърси с голямо желание да възобнови патриаршията на българското царство. Това обновление прочее стана така: Преосвещеният вселенски патри-

Сръбската патриаршия.

Очевидно пет века след края на Вселенските събори идеята и практиката на Вселенския събор, където се търси съгласието на *всички* църкви, за да се получи поне това на *повечето* църкви, не е забравена. Новото е, че за този нов тип събори е необходимо съгласуването на църковните действия не с един император (или с двама колеги императори, както е в Сердикийския случай), а с независимите владетели на две (или повече) държави. В условията на продължаваща след 1054 г. схизма между Константинопол и Рим ново е също игнорирането на римския епископ. Тази идея и практика няма да бъде забравена и 110 години по-късно, когато търновският патриарх Симеон ще издигне сръбския архиерей Йоаникий в ранг глава на автокефалната Печка (Ипекска) патриаршия, с равен на собствения му патриаршески статут. Паралелно сръбският крал Стефан Душан ще получи освещаване на ранга „цар на сърби и гърци", в който се е самоиздигнал една година по-рано (титулатура, безспорно прилагаща в сръбски условия българската традиция от времето на Симеон) „с благословението и от ръката на преосвещения патриарх Йоаникий и всички сръбски архиереи на събора, както и от ръката на преосвещения български патриарх кир Симеон и българските архиереи на събора"[30]. Всичко това се случва под егидата на българския цар Йоан

арх Герман по благоволение божие и поради голямата ревност от страна на христолюбивия велик цар Йоан Асен, син на стария Асен, с останалите свои братя патриарси: Атанасий, всеосвещен патриарх на Йерусалим на Христовите страдания и на неговото възкресение – светата църква Сионска, майка на всички църкви и на цяла Палестина; Симеон, всеосвещен патриарх на божия град Антиохия и на цяла Сирия; Николай, всеосвещен патриарх на Александрия и на целия Египет. Тези всеосвещени патриарси прочее получиха послание, изпратено до тях от благочестивия гръцки цар Калоян Дука (Йоан III Дука Ватаци), написано така: „Нашето самодържавно царство моли и призовава ваше отечество да изпълните нашата молба към вас, като съставите ваше послание и го изпратите на моето царство в утвърждение на вашето и моето решение да се прогласи и да се дарува равна вам патриаршеска степен на града Търново – на църквата „Възнесение Христово", майка на църквите в българското царство, защото и христолюбивият български цар Йоан Асен, брат и сват на царството ми, настойчиво иска от нашето царство и от нашето свето отечество да се дари това на неговото царство. След като преосвещените патриарси прочетоха това писание, те решиха, че това е добро решение, и всеки от тях даде на царските пратеници своето съгласие чрез тях. Те също така написаха послание до вселенския патриарх Герман, като му съобщиха следното: „До Герман, вселенски патриарх, наш брат — поздрав. Получихме изпратеното ни от тебе и като го приехме за добро решение, даваме на твоята обич подписа на нашето свидетелстване. Стори, както е угодно нам и на вашето отечество, тъй като имаш властта на по-висш [патриаршески] престол. Когато гръцкият цар заедно с патриарха получи това, събра от цялото свое царство митрополитите, архиепископите, епископите и всечестните монаси, архимандритите и игумените. Така също и християнолюбивият цар на българите Йоан Асен [свика] от цялото свое царство митрополитите, архиепископите, епископите и всечестните монаси от Света гора. Те се събраха с източния цар Калоян (Йоан Дука) на Понтийското море и провъзгласиха за патриарх благоговейния и свет мъж, прославен с постнически дела и живот, преждеосвещения архиепископ Йоаким не само устно, но и с писание на патриарх Герман, което всички източни епископи подписаха, запечатаха го с печат и го дадоха на благочестивия цар и на новоосвещения тогава патриарх, Йоаким за вечен незабравим спомен". (Борилов Синодик, § 113).

[30] Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия. т. 1, София, 1995, с. 320, сл.

Александър и с цената на схизма между Сръбската и Константинополската патриаршия. Последната се оказва на страната на малцинството, несъгласно с това ново преструктуриране на Църквата, дирижирано от Търново, и ще настоява на мнението си приблизително до времето, когато Ипекският престол ще бъде зает от българина патриарх Ефрем (1375-1380; 1389-1392)[31].

Доколкото може да се съди от изворите, краят на Византийско-Сръбската схизма е трябвало да бъде резултат на „Вселенски събор от нов тип", т.е. занимаващ се изключително с административно-йерархични въпроси, но свикан по класическата, стара схема, в която присъствието на Римски представител се е възприемало като задължително. Така поканата за участие в Събора, изпратена (към 1367 г.) от константинополския патриарх до архиепископа на Прима Юстиниана, Охрид и цяла България, изрично съдържа напомнянето, че „в Константинопол вече е дошъл архиереят кир Павел от името на папата", а другите патриарси – Александрийският, Йерусалимският и Антиохийският – вече са уведомени „да съберат своите архиереи и своите синоди" за участие в общ Събор. Изрично е отбелязано и технологичното време, в което е протичало организирането на Вселенски събор (участниците са канени най-малко две години преди датата на откриването му и събирането им на определеното място, както беше подчертано в първата глава, е надхвърляло 2,5 – 3 години). Освен припомнянето на всички процедурни правила (в т.ч. ролята на епископа на Рим в църковната йерархия), в случая прави впечатление и напомнянето на едно от решенията на Петия вселенски събор, според който има не пет, а шест големи патриаршии, чието взаимодействие на Събора осигурява неговата ойкуменичност: Константинополска, Римска, Йерусалимска, Антиохийска, Александрийска и тази на Прима Юстиниана, Охрид и на цяла България[32]. В тази връзка може да се спомене, че и на практика, и на теория, пентархията не е съществувала дори в епохата на Вселенските събори. Така още с осмия канон на Третия събор, т.е. – веднага след създаването ѝ с третия канон на Втория константинополски събор, пентархията се превръща в хексархия, с издигането на Кипърската автокефална църква. Това става срещу претенциите на Антиохийската църква, която на този събор не просто че не присъства, а организира паралелен, свой събор. Създаването на Архиепископия Прима Юстиниана век по-късно трансформира системата в хептархия. Обявява-

[31] Вж. подробности в Матанов, Хр. Средновековните Балкани. Исторически очерци. С., 2002, с. 425. Матанов, Хр. Югозападните български земи през XIV век, С., 1986. с. 92 с бел. 185 (тук авторът обръща внимание на провизантийските протести на Константин Костенечки срещу „неканоничното издигане на Сръбската патриаршия" – позиция, тотално неясна извън цялостната идейна програма на Константин Костенечки. Вж. по въпроса Вачкова, В. Белите полета в българската културна памет, с. 65-84 и цитираните там извори и литература.

[32] Оригиналния текст и превод на това послание на патриарх Филотей Кокинос вж. в Григорович, В. И. О Сербии в ее отношении к соседним державам в XIV - XV в., преимущественно в XIV и XV столетиях. Казань, 1859, с. 80-85. Авторът датира написването на посланието през 1369 г. (цит. съч. с. 80), т.е. – съборът според него би трябвало да е обявен за 1371 г., а събирането на делегатите му да е започнало през 1367/8 г.

нето малко след Петия вселенски събор на Прима Юстиниана за един вид папски викариат от самия император не променя това статукво, а само подчертава връзката между двете големи западни църкви. И двата статута на Прима Юстиниана, както и този на Кипър, са одобрени и на Събори, но са на първо място императорски креатури, каквато е и самата пентархия. Целта на тези нови структури ще бъде напълно лишена от религиозен подтекст и ще се състои в създаване на възможно най-стабилна връзка между столичната и провинциалните църкви.

Не е нужно човек да е голям познавач на материята, за да се досети, че в случая със замисляния ок. 1367 г. общ събор става дума не само за църковен форум, който да преодолее схизмата между Византия и Сърбия (и да улесни една обща балканска коалиция срещу османската заплаха). Този събор е целял и преодоляване на т.нар. от източните християни[33] Голяма схизма от 1054 г., довела до разделянето между Изтока и Запада[34] (и да осигури западна военна помощ срещу турците). С коментирането на този едновременно нов и класически тип Вселенски „униатски" събор се преминава към някои изводи около адекватността на институцията Вселенски събор след 843 г. в т.ч. и в съвременната епоха, с които би било логично да завърши всяко изследване върху Вселенските събори, включително и върху Сердикийския.

Носталгията по Вселенските събори
или: Кога е бил/ще бъде Осмият вселенски събор?

В историята на християнския свят има няколко събора, при чието класифициране като „вселенски" или „поместни" авторите, били те историци или богослови, устойчиво се разделят, защитавайки своите противоположни възгледи. Първият такъв събор в хронологически план е Сердикийският. На пръв поглед отговорът на въпроса дали ще приемем Сердикийския събор за Вселенски зависи изцяло от това, дали ще вярваме на Пасхалната хроника от седми век, или на Фотиевите писания от девети век; на папския кардинал Цезар Бароний, или на парижкия архиепископ Петър Де Марка; и т.н. Както стана ясно в предходните глави на книгата, нещата тук всъщност не опират до предпочитани авторитети, а изключително до познаване или непознаване на самия конкретен събор и историческия му контекст, включително състоянието на Сердикийската църква към 343 г. и в последвалите векове. Какво разкрива накратко един по-прецизен анализ на изворите, в т.ч. на писанията до края на 19 в. (последните са и научни трудове, но преди

[33] За западния християнски свят Велика схизма е тази от 1378-1415/17 г., свързана с конфликта между Империята и Църквата и с т. нар. Авиньонски плен на папите. По класическия механизъм от ерата на Вселенските събори, кризата е разрешена на общ събор (Констанцкия), на който, по вече утвърдилия се стил на „Вселенски събори от нов тип", се търси ойкуменичност в рамките само на едната половина от църквата – в случая латинската.

[34] Впрочем подготовката на този събор става десет години след т. нар. Конференция за папския примеа, проведена в Константинопол. Вж. подробности в Darrouzès, J. „Conférence sur la primauté du pape à Constantinople en 1357". –Revue des études byzantines, (1961) 19, pp. 76-109.

всичко извори за менталността на своите епохи, достатъчно отдалечени от днешния ден)? Този анализ категорично налага следния извод: що се отнася конкретно до Сердикийския събор, приемането или неприемането му за „Вселенски" е резултат най-вече от отчитане или неотчитане на самото променено схващане за Вселенски събор след края на епохата на Вселенските събори. До 843 г., когато тази ера приключва със Синодика на Православието, няма източнохристиянски текст, който да отнася един от най-важните канонотворчески събори (Сердикийския) към разреда на „поместните". Няма такъв текст и на Запад, макар там тенденцията Сердикийският събор да се схваща като продължение на Никейския (каквото той наистина е) не само, че е по-силна, а е и подкрепена с някои користни елементи около каноните за апелация към римския епископ. В по-късните епохи западните аргументи „за" вселенския характер на Събора се извеждат от начина на свикване, числеността на участниците, ангажираните райони на християнския свят и решенията му. На свой ред аргументите „против" се свеждат до цитиране на определени авторитети; в по-академичните варианти се споменават авторитетите както „за", така и „против", т.е. оставя се място за споменатото предпочитание чие мнение да бъде прието.

В източните извори и изследвания до края на 19 в., от времето на Фотий (т.е. след края на Вселенските събори) Сердикийският събор, без да се подлага на съмнение изключителната му канонична важност, еднозначно се интерпретира като „поместен". Това отнасяне към „поместните събори" не пречи Сердикийските канони да се цитират като основание за редица практики и обичаи в православния свят, в т.ч. и на традицията за избора на Константинополски патриарх[35]. Без да се спирам детайлно на въпроса дали и доколко източноправославното отношение към Сердикийския събор е свързано с хипотетичния „папски примат", заложен евентуално с някои от Сердикийските канони, ще спомена само следното: въпросният хипотетичен папски примат е наложен не със Сердикийските канони, а с третия канон на т. нар. Втори вселенски събор (Константинопол, 381 г.) и двадесет и осмия канон на Четвъртия вселенски събор (Халкидон, 451 г.). Точно на тези събори, а не в Сердика, изрично се говори за „първенството на епископа на стария Рим". Фактът, че и на тези Събори целта не е била създаване на папски примат, а легитимиране и издигане на младата Константинополска патриаршия, не омаловажава изключително стимулиращия за римските амбиции ефект на самата формулировка на „пентархията", оглавена от епископа на стария Рим с подгласник епископа на Новия Рим. В Сердика, нека повторим отново и да обобщим, се прави първият опит държавната намеса в религиозните дела да бъде едновременно и осигурена, и подчинена на строги църковни правила; решението на необходимостта от централизация се вижда също в известна имперска перспектива, но във фигурата на римския епископ, а не в тази на римския император; намесата на „имперската"

[35] Соколов, И. И. О Византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. Санкт-Петербург, 2003, с. 191.

Римска църква обаче, е ограничено до внасяне на външно и затова по-безпристрастно мнение при локални спорове, чието разрешаване категорично остава в сферата на компетенциите на местните синоди, които римският епископ може само да посъветва да се съберат отново и да преразгледат решението си (с което се и изчерпва фамозното „право на апелация към римския епископ"). Иначе казано, източноправославното модерно обявяване на Сердикийския събор за „поместен" би могло да се схване по-скоро като страничен ефект на обстоятелството, че събитието е изследвано досега изключително от изтъкнати църковни дейци, които най-малкото са преподаватели в духовни институции, а в повечето случаи и действащи духовници. Всички те прекрасно познават каноните на Вселенските събори, в т.ч. 3-я канон на Втория и 28-я канон на Четвъртия вселенски събор. И за всички тях Петър де Марка и Цезар Бароний са еднакво съмнителни авторитети, но за на сметка това св. патриарх Фотий определено е по-надежден авторитет от анонимния автор на Пасхалната хроника.

Не трябва също да се забравя, че съвременният Източноправославен свят е организиран и се управлява от поместни Свети синоди, т.е. по модела, зададен от Сердикийския и другите, много ранни Свети поместни събори – Анкирския, т. нар. Лаодикейски, Антиохийския и Гангрския. Тази ситуация, освен всичко останало, прави въпроса дали Сердикийският събор е Вселенски или поместен доста формален. Защото, когато един Събор е признат за Свят, епитетът „Вселенски" не би могъл, от чисто религиозна гледна точка, да добави нищо към неговия ранг и авторитет. Този епитет обаче, би могъл да добави много аргументи при извънрелигиозния коментар на политическите, институционалните, а по-късно и на националните измерения на даден Събор. Тъкмо тези политически, институционални и национални интерпретации пораждат споровете около вселенския характер на други няколко събора, не по-малко известни от Сердикийския: Четвъртият константинополският събор от 869-870 г., Петият константинополски от 1351 г. и Фераро-Флорентинският събор от 1438-1439 г.

Тези три събора, свикани в различни епохи и имали много различен характер, са свързани от факта, че по едно или друго време, от едни или други среди, са обявявани за Осми вселенски събор. Въпреки че далеч няма популярността на изброените „Осми събори", Йерусалимският (Витлеемският) събор от 1672 г. също бива определян от някои църковни среди, при това както на Изток, така и на Запад, като (Осми) Вселенски.

Макар някои автори по инерция да говорят за Осмия вселенски събор от 870 г.[36], до днес в източноправославната литература, за която Вселенските

[36] Пример за подобно нерефлективно споменаване вж. в Гюзелев, В. Папството и България през Средновековието. София, 2009, с. 125, сл. Макар донякъде подчинено на характерния патриотичен дух, в който се пише по тази тема, подробно изложение на аргументите „за" и „против" определяне на Събора от 870 г. като Вселенски, вж. напр. в Събев, Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. София, 1987, с. 213-219. Анализ на византийската рецепция на съборите от времето, непосредствено след края на Вселенските събори, вж. в Лебедев, А. П. История Константинопольских соборов IX века. Санкт-Петербург, Алетейа, 2001.

събори категорично остават Седем, няма единно мнение дали все пак е допустимо „Фотиевият събор" (не този от 870, който е антифотиев, а от 880 г.) да бъде наричан „Осми вселенски". Обяснението за подобно отношение (очевидно не особено издържано в логически аспект) донякъде е свързано с личността на св. патриарх Фотий, който е осъден на Събора от 870 г. заради неканоничното му издигане. Проблемът е, че Фотий не само по-късно е канонизиран, а е и един вид знаме на православната опозиция срещу католическия Папизъм във всичките му проявления. Ето защо Източната църква ще приема за Четвърти константинополски събор не този от 869-870 г., а състоялия се десет години по-късно „Фотиев" събор в Константинопол. Друг е въпросът, защо в многобройните изследвания за „Фотиевата схизма" не се обръща нужното внимание на новата структура на пентархията, установена с този „свят общ събор", имал за цел тъкмо промяна на църковната йерархия[37]. Тази нова структура, запазена в "Клеторологиона" на Филотей (кр. на 9 в.), в „Тактиката" на Михаил и Теодора (9 в.), в „Тактиката" на Лъв VI и „За церемониите" на Константин VII (10 в.), безусловно е оглавена от патриарха на Константинопол и архиепископа на България[38], следвани от патриарсите на Рим, Антиохия и Йерусалим (без Александрия, чието споменаване явно би нарушило традиционния образ на петте големи църкви[39]).

Фотий е сходна емблематична фигура, но с отрицателен знак, и в очите на Папството[40], за което Константинополският събор от 869-870 без уговорки е Осмият вселенски събор. Така Четвъртият константинополски събор (869-870) се дискутира не в качеството му собствено на събор, а на „преодоляване на Фотиевата схизма" (през 870 г., за Запада) или на „Осъждане на „католическата ерес" за *filioque* – произхода на Св. Дух и от Сина (през 880 г., за Изтока)[41].

---

[37] Друг е също въпросът кога, как, къде и защо св. Фотий Константинопол става символ на ортодоксално поведение – във всеки случай най-ранните изображения на патриарха са гръцки, от средата на 20 в.

[38] Bury, J. B. The Imperial Administrative System in the Ninth Century With a Revised Text of The Kletorologion of Philotheos. London, 1911, p. 145, sq; Вж. също Успенский, Ф. И. „Византийская табель о рангах". –Известия Русского Археологического Института в Константинополе, (1898), 3, с. 98-137; Oikonomidès, N. Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introduction, texte et commentaire (Le Monde Byzantin), Paris, 1972.

[39] The Imperial Administrative System in the Ninth Century With a Revised Text of The Kletorologion of Philotheos, p.155, sq.

[40] Вж. за начално запознаване с проблема Dvornik, F. Le Schisme de Photius. Histoire et legend. Préface de R. P. Y. Congar. Paris, 1950; Jager, J. N. Histoire de Photius, patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs, d'après les monuments originaux, la plupart encore inconnu. Paris, 1845; Fr. George Dion. Dragas, "The Eighth Ecumenical Council:Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine". –The Greek Orthodox Theological Review (1999) Vol. 44, 1-4, pp. 357-369.

[41] Fr. Dragas, G. D. "The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine". –The Greek Orthodox Theological Review, 44, 1-4, 1999, p. 357-369 // Драгас, Дж. „Осмият Вселенски събор (Четвърти константинополски) и осъждането на filioque". –Архив за средновековна философия и култура (2010) 16, с. 71-93; Meijer, J. A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880. Patriarchikon Hydrima Paterikōn Meletōn, 1975.

От друга страна, конкретно в българската наука, много често този Събор се свежда не дори до „(анти) Фотиев", до догматичния спор около *filioque* или до каноничния спор за папската супремация, а до разрив между Рим и Константинопол, предизвикан от т. нар. Български църковен въпрос. Последното води до интерпретация на съборните резултати на първо място като признаване от византийска страна на Самостоятелната българска църква, която неслучайно скоро ще въведе в богослужението си „славянобългарския език". Доколко самият Фотий не е предполагал, че с действията си ще наруши „здравата стена" на Седемте събора или ще спомогне за „отделяне на Българската църква", е пределно видимо от цитирания по-горе откъс от неговото „Писмо до архонта на България Михаил". Фотий може да не е имал подобно намерение, но император Василий I определено е бил силно заинтересован от устойчивото интегриране на България във византийското ойкумене. Ето защо статутът на Българската архиепископия няма да бъде нов, а ще следва този на Нова Юстинаиана и цял Кипър, създаден в Ефес през 431 г. и модифициран от император Юстиниан II в хода на арабското завоюване на Кипър. Формално погледнато, онова, което се случва през 70-те и 80-те години на девети век, е превръщането на хептархията в октархия (властта на седемте църкви във власт на осемте църкви). По-точно, случва се това, че е сакрализиран един актуален вариант на хептархията, в която статутът на Българската църква ще се вижда не като нов, а като създаден последователно на Третия и Петия вселенски събор с утвърждаването на автокефалните църкви на Кипър и Юстиниана Прима. Не случайно внукът на Василий I, Василий II, завинаги ще свърже името на Българската църква с това на Юстиниана чрез специалния статут на Църквата на Прима Юстиниана и цяла България. Целта на тази употреба на структурите, създадени от Вселенските събори до 843 г. е повече от прозрачна: конюнктурата на политическия живот и динамиката на военните кампании са нещо временно, което не е в състояние да наруши йерархията на Църквата, т.е. не е в състояние да наруши и целостта на Империята.

Именно инерцията на Вселенските събори, наложили тъждественост между имперската и църковната йерархия, ще провокира и стремежа на новите политически сили към получаване не само на най-високи светски рангове, а и на съответни духовни санове. В тази връзка само ще спомена, че по въпроса за автокефалията на Българската църква друга дата и други документи, освен подписаните на съборите от 870 и 880 г., на практика няма. Няма специален общ събор, на който да е била учредявана Българска Патриаршия[42], която би мотивирала цар Калояновото напомняне пред папата: *Imperium sine Patriarcha non staret* (Не може император без патриарх).

[42] Дори авторите, които много настояват за специално даване на Патриаршески статут на българския архиепископ (в Дръстър/Силистра), няма как да не забележат следния факт: и Грамотата на император Василий II от 1020 г., и т.нар. Дюканжов списък от 12 в., на които се позовават, са анахронични документи (от времето след 1018 г.) и вероятно точно поради това отразяват не патриаршеския статут, а единствено архиепископските права на българския духовен глава.

Разбира се, в контекста на Калояновата политика, подобно реторично твърдение е било повече от логично. Самият Калоян обаче прекрасно е знаел, че това не е вярно. Знаели са, че това не е вярно, всички средновековни владетели и духовни предстоятели. *Император без патриарх, разбира се, е можело да има точно така, както е било възможно и обратното – да има патриарх без император.* Особено силно това е важало за латинската традиция, където са признавани множество крале и императори без това в най-малка степен да се отрази на статута на локалните (народностните) църкви, в земите на тези светски владетели.

Тук е мястото да се подчертае, че неизменното противопоставяне, в смисъл на йерархизиране, на църковните санове архиепископ, митрополит и патриарх по модела на светските рангове не е напълно анахронична, модерна визия, но се нуждае от внимателно прецизиране. През Средновековието, а и след това, употребата на трите сана не само, че често не е била йерархизирана, т.е. титлите са били взаимнозаменяеми, а и често е била паралелна, от типа първо на митрополит-примат (патриарх), а после и на митрополит-архиепископ. Както е добре видимо от текстовете на Сердикийските канони, където длъжността на митрополита за пръв път добива ясни функции, взаимнозаменяеми са били и сановете епископ и митрополит дотолкова, доколкото титлата „митрополит" идва от понятието метрополия (град-майка, т.е. голям град), а епископи, след 343 г., се допускат само в градове, които са реално големи, независимо дали са били такива някога. Това ще направи възможно например каноничното издигане на Византионската църква не само до равнището на бившата ѝ митрополия Хераклея, а и над нея (през 451 г.), независимо че Хераклейският епископ е обявен за митрополит на Европа и екзарх на Тракия и Македония, а и до днес в церемонията на интронизацията на константинополския патриарх бившият „протас" на Тракия има почетна роля. В края на осми и през девети век, т.е. – точно когато за източната Църква приключва ерата на Вселенските събори, някои митрополити започват да се наричат и патриарси. До тогава „патриарх" е епитет, изцяло почетен, който може да се прилага както към всеки, особено уважаван архиерей, така и в дипломатическия език, било в знак отново на уважение, било с други, по-користни цели[43]. Дори в титлата „вселенски патриарх", използвана (до голяма степен с полемична цел) от Йоан III Постник/Схоластик, спорна е била само частта за „вселенскостта", при това само на Запад. Срещу тази „вселенскост" на Константинополския епископ ще роптаят съвременните на Йоан Постник (565-577) римски епископи Пелагий II и Лъв Велики, римските опоненти на Фотий и т.н., чак до времето поне на Фераро-Флорентинския събор. На Изток, обаче, нещата стоят по

[43] Срв. напр. контекста, в който император Теодосий II титулува в средата на пети век „патриарх" папа Лъв Велики (Mansi, t. VI, 68), обичайния сан на римския архиерей – архиепископ (Mansi, t. IV, 1124, 1177, 1293, 1305; t. VII, 4, 9, 12, sqq; t. IX, 188 sqq.) или свободното определяне като „патриарси" на локалните епископи в „Църковната история" (не особено точно наричана „История на франките") на Григорий от Тур, писана през шести век (Hist. Franc., V, XX.).

съвсем различен начин. Достатъчно е да припомня например, че до днес арменските попове (т.е. – папи), се наричат католикоси (т.е. вселенски), което не пречи да имат най-малко двама, един вид по-вселенски църковни глави[44].

Накратко, фундаментът, върху който се основава автокефалията на Българската църква, са актовете на Константинополския събор (Осми вселенски или просто Архиерейски, Четвърти Константинополски, както би следвало да звучи на Изток след 843 г.). И този фундамент е изграден в пълен синхрон с предходните Седем вселенски събора, понеже на практика не създава ново статукво, а дава ново, по-адекватно име на осветените от съборните решения статукво. Въпросното статукво отчита не толкова „българския църковен въпрос", а статута на тогавашните български земи в контекста на Църковната история. Точно затова и Дюканжовият списък няма да започва изреждането на българските архиепископи с архиереите от девети век (с Методий или с Дамян), а с местния архиепископ от четвърти век, Протоген Сердикийски. Въпреки честите вмешателства на светската власт, в историята на Църквата е имало само един начин за признаване на канонични права и това е бил общият Църковен събор – практика, запазила се до днес. Факт е, че от времето на Никейския и Сердикийския събор мотивите за каноничните права започват да се измерват не с апостолската слава и историческите заслуги на дадена църковна община, а с имперската значимост и урбанистичния блясък на града, който е нейно седалище. Факт е също, че под „Събор" след 843 г. най-често се е визирало изпращане на писма и получаване (отнемащо понякога месеци и дори години) на отговорите им[45]. Тези факти, обаче, не променят ни най-малко смисъла на съборното действие и решение: единодушието и единомислието никога, дори в апостолските времена на „малкото Христово стадо", не са били схващани буквално. Буквален е бил и остава смисълът на Христовите думи „Където са двама или трима в Мое име, там съм Аз сред тях." (Матей, 18:20), отнасящи се до неизменното и еднакво присъствие на Бога във всяка Църква, дори в тази на двама или трима, събрани заедно от вярата им.

Правата, получени от дадена църква по начин, различен от съборното решение, без друго не са възприемани като канонични. Ето защо този тип права са били изрично определяни като императорски „дар" или „привилегия". Типичен пример са даровете на Константин и на Пипин (*Donatio Constantini*, 4 в. и *Donatio Pippini*, 8 в.), на които се основава приматът, в т.ч. светската власт на римските епископи, или привилегията на автокефална църква на Равена, дадена ѝ от император Констант II (4 в.) и потвърдена от Константин IV (7 в.)[46]. Този тип „дарове" и „привилегии" рано или късно са

[44] Тези „по-вселенски" прелати са католикосите в Ечмиадзин и Киликия (задграничен) и паралелно още двама Патриарси – в Йерусалим и в Истанбул (задгранични).

[45] В съвременната история на Българската църква типичен пример е възстановяването на Патриаршията, започнало през 1953 г., преминало през писмено признаване от всички източни църкви и завършило през 1961 г. с признаването ѝ от Константинополския вселенски патриарх.

[46] Deliyannis. D. M. Ravenna in Late Antiquity. Cambridge University Press, 2010, p. 271, sqq.

били оспорени, често напълно отречени, освен ако не са били легитимирани със съответно съборно решение[47]. Ето защо те са били пропагандирани методично на локално равнище (ил. 6, 7), но по правило не са добивали общо признание. Разглеждан в тази светлина, надписът в софийската църква „Св. София" ΠΟΛΛΑ ΤΑ ΕΤΗ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ („за много години на патриарха" – една от най-ранните запазени формули на патриаршеска акламация) придобива нов смисъл. Този надпис може и да се интерпретира в традиционния дух – като адресиран към константинополския патриарх и появил се към 30-те години на осми век[48]. Обаче със същия, ако не и с много по-голям успех, той може да се тълкува, от една страна, като израз на Юстиниановата пропаганда на „шестия патриарх", архиерейт на Прима Юстиниана. От друга страна, демонстративно откроеният с червени тухли надпис може да изразява собствено сердикийската реакция след 535 г. срещу издигането на същата Прима Юстиниана. Патосът на тази реакция е достатъчно ясен в споменатите писма на папа Григорий Велики до сердикийския епископ и прелатите на другите илирийски църкви. Този патос е и повече от логичен, предвид реакцията на другата църква, особено ощетена със създаването на Прима Юстиниана – Солунската[49]. Нека не забравяме, че същият патос сто години преди това е довел не просто до протестни надписи (сердикийският случай) или до опозиционно звучащи жития (солунският случай), а до отделянето на Несторианската църква[50].

Интерпретацията на Константинополския събор от 1351 г. изисква известна промяна на зрителния ъгъл. За разлика от еднакво важните за Изтока и Запада проблеми, дискутирани на „двата (през 870 и 880 г.) Четвърти константинополски събора", на Запад, макар Исихазмът да има известни влияния[51], дискусиите между паламити и варлаамити през първата поло-

[47] Пример за такава последователност са привилегиите, дадени от император Зинон на Кипърската църква, които не създават статут, а само половин век по-късно поставят в нужния имперски декор кипърския епископ, снабдявайки го със съответни инсигнии.

[48] Филов, Б. Софийската църква „Св. София", с. 62 и бел. 1; Станев, Ст. Ждраков, З. "ΠΟΛΛΑ ΤΑ ΕΤΗ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ (за една акламация от сердикийската църква „Св. София")". –Археология (2001), 1-2, с. 20-29. Най-общо се предполага, че надписът е от 730 г., когато Сердика (заедно с останалите църкви в Илирик) преминава формално от Римска към Константинополска юрисдикция или от времето на Юстиниановата реконструкция на църквата. Аргументация на първото вж. в Rizos, E."G. Fingarova, Die Baugeschichte der Sophienkirche in Sofia". –Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 16 (2013), pp. 1011-1019 (по-специално с. 1013-1014).

[49] Snively C. S. „Thessaloniki versus Justiniana Prima: A rare mention of the conflict, in the Life of Osios David of Thessaloniki". –Niš & Byzantium (2007), pp. 55-61; Vasiliev, A. A. "Life of David of Thessalonica". –Traditio (1946), 4, 115– 147.

[50] Mar Bawai Soro, "Does Ehpesus Unit or Divide? A Re-Evaluation of the Council of Ephesus – An Assyrian Church of the East Perspective". –Journal of Assyrian Academic Studies (1996), 1, pp. 3-15. Idem, "La réévaluation du concile d'Éphèse dans la perspective de l'Église assyrienne d l'Orient". –Istina (1998), 1 pp. 42-55; Bevan, G. A. The Case of Nestorius: Ecclesiastical Politics in the East, 428–451 CE. University of Toronto, 2005.

[51] Carile, A. "The Hesychasm in the Occident during the 14th Century". –Η Θεσσαλονίκη ως κέντρο Ορθοδόξου θεολογίας Προοπτικές στη σημερινή Ευρώπη. Θεσσαλονίκη, 2000, pp. 131-140.

вина на 14 в. като цяло остават непознати. Източната църква обаче, особено съвременната гръцка православна църква, упорито се стреми да наложи този събор като Осми вселенски[52]. Проблемът не се състои във формалното обстоятелство, че под Осми вселенски събор в случая се разбира не един, а шест поредни исихастки събора, състояли се в Константинопол от 1341 го 1351 г. Както стана дума, например, под Лаодикейски събор се разбира неясен брой локални събори, работили през втората половина на четвърти век или може би дори единен каноничен корпус, създаден, а по-вероятно само записан в Лаодикея през този период. По същия начин Константинополският събор In Trulo (692 г.), който, в качеството му на Вселенски, би трябвало да е (първият) Четвърти константинополски събор (като поместен е Шести константинополски събор), всъщност минава за продължение на предходния, Трети константинополски – Шести вселенски събор (680-681 г.). Разглеждането на един или друг събор като продължение на предходния е особено важно за темата на настоящата книга: както беше подчертано, единственият, частично мотивиран аргумент срещу Вселенския характер на Сердикийския събор е обявяването му не за самостоятелен, Втори вселенски събор, а за продължение на Първия никейски събор. Задействането на този механизъм при събори, които по замисъл и действие са били Вселенски (като Сердикийския и, както ще стане дума след малко – Флорентинския), неизбежно задейства и рефлекса за употреба на двойно название на събора, приеман ту за самостоятелен, ту за „анекс" към предходния и „увод" към следващия. Точно от тази гледна точка Сердикийският събор е продължение на Никейския от 325 г. и увод към Константинополския от 381 г., легитимирайки, впрочем, вселенския характер на последния. Ето защо император Юстиниан може през шести век, по време на Петия вселенски събор, спокойно да се позове на Никейския и на Сердикийския събор като на два Вселенски събора[53], а патриарх Фотий през девети век може да слее проведените при папа Силвестър и папа Юлий Никейски и Сердикийски събори в един[54]. От същата гледна точка, обаче, Константинополският събор

[52] Някои православни автори, които особено много акцентират върху вселенския характер на Осмия събор (естествено, този от 879-880 г.,) предпочитат да определят Събора от 1351 г. като девети. Срв. Fr. John Romanides "The Myth of Only Seven Ecumenical Councils" Ел. издание на православния сайт Mystagogy: http://www.johnsanidopoulos.com/2012.

[53] Вж. пълния текст в Юстиниановия Едикт за православната вяра в: The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy. Translated with an introduction and notes by Richard Price, Liverpool University Press, 2009, p. 155.

[54] „Сливането" на двата събора, направено в коментираното по-горе Фотиево писмо до българския владетел Михаил, не пречи на патриарха на друго място да отрича, че Константинополската църква признава каноните на един неназован събор, даващи на римския епископ някакви по-особени права (става дума за Сердикийските канони, свързани с правото на апелация), срв. Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae libri tres, I, PG, t. 102, 600-601. Интересно е, че точно това писмо на Фотий до папа Николай, в което няма никаква индикация за времето и мястото на въпросния непризнаван събор, се сочи от изследователите като аргумент, че Константинополската църква не е приемала Сердикийския събор (срв. Anastos,

от 1351 г. не може да бъде наречен „Продължение на Шестия и Седмия вселенски събори" (за какъвто е обявяван). Подобно „сродяване", ако можем така да се изразим, на различните събори и обединяването им по името на по-ранния, без друго предполага някаква близост на събитията във времето. Предполага също някаква сравнимост между съборите, които „се сродяват". За разлика от Шестия и Седмия вселенски събори, с които са „сродявани", нито един от шестте Константинополски събори в периода 1341-1351 г. не е бил нито свикан, нито е действал като Вселенски. Макар съвременната му иконография да изобразява Константинополския събор от 1351 г. като „класически Вселенски събор от нов тип" (т.е. в схемата липсват осъдените еретици, ил. 8), той всъщност много прилича на Втория константинополски събор (първият, нека припомним, е арианският събор от 360 г.). И на двата събора не е бил поканен и съответно не е присъствал нито един западен представител. Разликата е, че Вторият константинополски събор е обявен *post factum* за Втори вселенски (381 г.) от Третия (431 г.), Четвъртия (451 г.) и т.н. Вселенски събори и е бил посветен на теми, дискутирани на Вселенските събори в Никея и Сердика. Исихасткият събор в Константинопол, дори да приемем, че има вселенско (в рамките на Източните църкви) значение, първо, обсъжда теми, неполучили до тогава одобрение от предходен Вселенски събор, и второ, поне засега не е одобрен от нов, „девети" Вселенски събор. (Абсолютно същото важи и за Йерусалимския „Осми вселенски" събор от 1672 г., наричан от католическите автори „Православния Тридентски събор"[55], който осъжда Калвинизма[56].) Ако някога въпросът за ойкуменичността на Исихасткия събор наистина се обсъжда на Вселенски събор, би трябвало много внимателно да се обмисли дали да се говори за Константинополски събор от 1351 г. или за Константинополско-Търновски, обхващащ както шестте Константинополски събора от 14 в., така и двата Търновски от 1350 и 1360 г. Подобни двойни названия, както видяхме, не само че не са рядкост в църковната история, а и отразят далеч по-адекватно динамиката на църковния живот в дадена епоха. Тук само ще подчертая, че например Символът на вярата, кристализирал в Никея и Сердика, би могъл да се нарича *Никео-Сердикийски*; доколкото Сердикийският събор се приема като продължение на Никейския, Символът на вярата е напълно естествено да се

M. The canons of the Council of Sardica [The ancient spelling is said to have been Serdica.] (343) and the papal claim to universal jurisdiction over the Church. In: Anastos, M. Constantinople and Rome. A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches. In: Anastos, M. A. Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology and Ecclesiastical Relations With the See of Rome. Sp. Vryonis, Jr. and N. Goodhue, eds. Ashgate, Variorum, 2001, 5 и бел. 46.

[55] Schaff, Ph. Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Volume I. The History of Creeds, pp. 61-67.

[56] Йерусалимският събор осъжда по-точно про-калвинистките възгледи на предходния вселенски константинополски патриарх Кирил Лукарис. Вж. подробности в The acts and decrees of the Synod of Jerusalem, sometimes called the Council of Bethlehem, holden under Dositheus, Patriarch of Jerusalem in 1672 (1969) Orthodox Eastern Church. Synod of Jerusalem, 1672; Dositheos, Patriarch of Jerusalem, 1641-1707; Lucaris, Cyril, 1572-1638. New York,1899.

нарича и с утвърденото му име *Никео-Константинополски*[57]; назоваването му само *Никейски*, обаче, би било недопустимо опростяване, противоречащо на дълбоката историческа логика на църковното развитие.

Последният събор, на който ще се спрем накратко също има, по чисто технически причини[58], двойно, тройно и дори четворно име: Фераро-Флорентински (1438-1439), Базело-Фераро-Флорентински (1431-1439/1443) или Базелско-Фераро-Флорентинско-Римски (1431-1445)[59]. Предпочитанието към едно или друго име зависи от това дали акцентът се поставя върху въпроса за Унията *(Laetentur Caeli)* между Източната и Западна църкви, подписана във Флоренция на 6 юли 1439 г., или върху проблемите около Хуситите, Папския примат и ролята на Съборите в Западната църква, с чието дискутиране Съборът започва в Базел и завършва в Рим. Фераро-Флорентинският събор е особено важен за темата ни, понеже той е единственият събор, освен Сердикийският, който е бил един вид Вселенски *par excellence*, по-късно е запомнен като „поместен и западен", а впоследствие тотално маргинализиран в източноправославните богословски и научни среди. Следователно проследяването на неговото „деградиране" и „забравяне" на Изток, което е далеч по-добре документирано и запомнено, случвайки се единайсет века след времето на Сердикийския събор, би могло да хвърли светлина и върху съдбата на паметта за последния.

Източната църква избягва задълбочено да коментира Фераро-Флорен-

---

[57] Всъщност, формално погледнато, Седмият вселенски събор също би трябвало да се нарича Никео-Константинополски не само защото заседанията му протичат главно в Никея, но започват и завършват в Константинопол, а и понеже утвърждаването му става в Константинопол, с Триумфа на Православието през 843 г.

[58] Папа Евгений IV премества Събора от Базел във Ферара на 8 януари 1438 г. (проведените след това сесии в Базел са свързани с антипапата и се водят за неканонични) с ясното намерение събитието да стане не само по-достъпно за източните делегати, а и да бъде доминирано от италиански представители. Преместването от Ферара във Флоренция става на 10 януари 1439 за да се избегнат пораженията от чумната епидемия в първия град. Това решение идва малко късно, понеже голяма част от 700 членната източна делегация е поразена от болестта. През септември 1443 г. папата премества вече доста вялият (толкова вял, че дори заключителните му документи не са запазени/записани) Събор в Рим, където той е закрит.

[59] Документите на събора вж. Mansi, t. XXIX-XXXI; Общо за събитията около унията и основните фигури от епохата вж. Gill, J. The Council of Florence. Cambridge, 1969. Idem., Personalities of the Council of Florence and other Essays. Oxford, 1964; Ostroumov , I. N., Gorskiy, A. V. The History of the Council of Florence. London, 1861; Anastos, M. Op. cit. 22; Nicol, D. M. The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453, Cambridge 1993, (2nd ed.), pp. 306–368; Sevcenko, I. „Intelectual Repercussion of Council of Florence". –Church History 4 (1955), vol. 24, pp. 291-323; Geanakoplos, D. The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of the Union between the Greek and Latin Churches. Ibid., pp. 324-326; McManus, S. M. Byzantines in the Florentine polis: Ideology, Statecraft and ritual during the Council of Florence". –Journal of the Oxford University History Society, 6 (Michaelmas 2008/Hilary 2009), pp. 1-23. Интересна информация, макар белязана с характерната пристрастност на човек, пряко замесен в събитията, дава Енеа Силвио Пиколомини (бъдещият патриарх Пий II, който, впрочем, изглежда е вярвал, че решението на проблема с османците е покръстването на Мехмед II). Les Commentarii de Pie II. Mémoires d'un pape de la renaissance (présentés et annotés par Ivan Cloulas et Vito Castiglione Minischetti). Paris, 2001, pp. 52-68.

тинския събор, на който нейните делегати приемат всичко онова, което до днес се представя като догматично и канонично различие между „своята" и „западната" църква: произходът на св. Дух и от Сина (*Filioque*), западните учения за Чистилището, за Евхаристията (употребата в Причастието на безквасен хляб) и тезата за Папския примат в новата му за онази епоха форма на „Римският папа Христов наместник"[60]. Конкретно сред българските учени интересът към Флорентинския събор, най-малкото от времето на Иван Дуйчев[61], е значителен, но и много тематично ограничен до личността на Константинополския патриарх Йосиф II (21.05.1416 - 10.06.1439). Дори що се отнася до интереса към патриаршеската персона (ил. 9), той се свежда до прецизиране на детайлите около българския му произход и още по-точно – до питането: чий незаконен син е бил Йосиф II – на Йоан Шишман или на Йоан Александър[62].

Липсата на опит да се смени гледната точка и поведението на патриарха да се разглежда като продиктувано не от персонални позиции, а от специфичната съборна обстановка, е характерна и за устойчивото определяне на Йосиф II от мнозина автори като „убеден униат /горещ латинофил". „Горещото латинофилство" на патриарха е далеч по-съмнително от възможността

[60] Тази формула, впрочем, е нова само за Рим. Императорът във Византия е Божи наместник на земята горе-долу от времето на Евсевий Кесарийски и Константин Велики.

[61] Dujčev, I. "A propos de la biographie de Joseph II, patriarche de Constantinople." -Revue des études byzantines, t. 19 (1961), pp. 333-339.

[62] Разбира се, само един бегъл поглед върху живота на патриарха изключва възможността да е син на Йоан Шишман (роден към 1350/1, управлявал 1371-1359). Във Флоренция Йосиф II вече е бил „много стар". Това споменават хронистите, а, както ще видим след малко, и самият константинополски архиерей е спекулирал духовито с възрастта си в разговорите с „едва" петдесет и шестгодишния папа Евгений; но дори да е бил „само" на 79 години, т.е. – да е роден 1360 г., Йосиф няма как да е бил син на Йоан Шишман, понеже последният е трябвало да стане негов баща на наистина много крехка възраст (10-11 годишен). В това най-общо се състоят аргументите на Иван Дуйчев, за когото константинополският патриарх е български царски син, но е дете на Йоан Александър (т.е. не син, както мисли Виталиен Лоран, а брат на Йоан Шишман). На свой ред Ив. Божилов се опитва, без да смени гледната точка, да подложи на съмнение и двете тези, предполагайки, че патриархът е внук на Михаил III Шишман Асен (1323-1330), Божилов, И. Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография, София, 1985, 1994, с. 459-462. Всъщност Йосиф е можел да бъде както малко по-стар, така и по-млад, както допуска Пл. Павлов с цел да подкрепи Йоан Шишмановото бащинство (Павлов, Пл. Патриарх Йосиф II – духовен водач от европейска величина. В: Българското начало. Поглед от 2012 година. София, 2013, с. 242-259, по-специално 247, сл., където авторът допуска Йосиф да не е на 80, а на 75 г. и следователно баща му да не е на 11, а на 16 г.). Вярно е, че според актовете на всички Вселенски събори, 70-80 години е била по-скоро средната възраст на Съборните отци от времето на Никея насетне и следователно старостта на патриарха в тези граници едва ли би направила впечатление. Вярно е също обаче, че или заради жертвите от чумата във Ферара, или заради опасността на пътуванията и/или в резултат на общо понижения жизнен стандарт в голяма част от Европа през 15 в., повечето от делегатите във Флоренция са „отци" само по сан. Така Марк Ефески и Висарион Никейски, на които след смъртта на Йосиф императорът поверява да говорят от „името на всички ромеи", са съответно на 47 и 36 години. На този фон Евгений Римски или Исидор Киевски с техните съответно 56 и 59 години са направо достолепни старейшини.

детето Йоан Шишман да му е било баща. Що се отнася до униатството, в историята на църквата нямаше да има нито един Вселенски събор, ако по-голямата част от дейците ѝ бяха не униати, а еретици (букв. „направили свой /частен/ избор", което в съвременния език би звучало като „сепаратисти"). Теоретично всеки събор е униатски, понеже целта на всички събори без изключение е била постигане на единството на Църквата. Друг е въпросът, че след 1054 г. понятието „уния" добива много повече политически, отколкото религиозен смисъл.

Както отбелязват всички изследователи, включително най-ревностно православните като отец Йоан Майендорф, оценяван през призмата на формално спазване на съборните механизми, Флорентинският събор е бил възможно най-вселенският. Той е обявен за „легален и ойкуменичен" с подписите на всички присъстващи още в началото; удостоен е с присъствието на императора и представителството на всички големи църкви – древни и съвременни му; след изпращане на съответните папски писма, към Събора са привлечени църкви, които никога дотогава или не са били канени на Вселенски събори, или сами са странели от тях. Към решенията на Фераро-Флорентинския (Фераро-Флорентинско-Римския) събор в периода 1439-1445 се присъединяват Етиопската, Арменската, Яковитската, Сирийската (в Месопотамия), Асирийската (Халдейската) и Маронитската (в Кипър) църкви. Както възторжено пишат съвременниците, общото дело събрало хора с различен цвят на кожата (в т.ч. черните християни от Етиопия) и с различни възгледи така, както навремето Раждането на Христос привлякло към Витлеем мъдреците от различни краища на света. Неслучайно в иконографията на Събора преместването му във Флоренция е изобразено от очевидеца Беноцо Гоцоли по канона на „Поклонението на царете/мъдреците (влъхвите)": Мелхиор (старият цар) е Йосиф II, Балтазар (средният цар) е император Йоан VIII Палеолог, Каспар (младият цар) е Лоренцо Великолепни, а фактът, че в събитието има участници от всички краища на света се акцентира с различните раси, екзотичните дрехи на хората и не по-малко екзотичния вид на придружаващите ги животни и птици (ил.10,10а, 10б).

Защо при това положение Съборът от 1438-1439 г. не се признава за Осми вселенски от Източните църкви? Може би като цяло обяснението се състои в нежеланието на повечето източни църкви не само да разсъждават, а дори да си спомнят за Флорентинския събор. До колко същността на този Събор, причините за отказа от него, а и параметрите на приемането и отхвърлянето му не са много ясни на съвременния православен човек, свидетелства следният факт: в модерните православни енциклопедии Флорентинският събор се отбелязва като *„Осми вселенски, според Западната църква"* (италикът мой, В.В.), а същевременно за единствен от източните представители, който „отказал да подпише документа на съединението", се цитира „епископът на Ефес, Марк Евгеник"[63]. Разбира се, Флорентински-

[63] Срв. напр. в статията на Константинос Мустакас, Moustakas, K. „Ecclesiastical controversies in Palaiologan period", Encyclopaedia of the Hellenic World, Constantinople: http://www.ehw.gr/.

ят събор за Западната църква не е Осми, а Седемнайсети вселенски събор. Осми той би могъл да бъде за Източната църква. Освен това, както изрично изтъква още Макарий Булгаков, образът на св. Марк Ефески – единствен „шампион на православието" неподписал унията, е много далеч от истината дори що се отнася до отците, лично присъствали във Ферара и Флоренция.

Причините за отхвърлянето на Флорентинския събор са много, а мотивите и формите за това разнообразни. Тук ще бъдат маркирани само онези от тях, свързани пряко с трансформациите във функциите и идеологията на Вселенския събор като такъв. На първо място трябва да се отбележи, че изцяло в духа на предходните Вселенски събори, голяма част от Източните църкви са реагирали няколко години по-късно с оттегляне на гласовете си от Съборните решения. Въпросното „оттегляне на подписите", естествено, не е имало и няма да има канонична сила до свикването на нов Вселенски събор. Едва този нов общ събор би разполагал с авторитета да легитимира новата, обща позиция и евентуално да отнесе Флорентинския събор към „поместните", към „фалшивите" (псевдо) събори като Арианския / (псевдо)Сердикийския събор или дори към „разбойническите", от типа на Ефеския от 449 г.

На второ място може да се спомене, че отново изцяло в духа на древните Събори, голяма част от Източните църкви остават безчувствени към съборната инициатива от самото начало, а после демонстративно я заклеймяват като „отстъпление от Православието". Московска Русия, където точно през 1439 г. се извършва преврат (Василий II Тъмни временно е отстранен от престола), е много по-развълнувана от вътрешните си проблеми, отколкото от ставащото в Италия. Тя реагира срещу Събора през 1448 г. с провъзгласяването на практическа автокефалия, като митрополит Йона е избран от Събор на руските прелати, а не е назначен от Константинопол[64]. Сърбите отказват да участват в събитията[65]. Охридската архиепископия също остава хладна към идеята за Вселенски събор и вероятно поради това около 1439 г. Унгровлашката (Влашката) и Молдавската църкви преминават под нейната опека[66]. Изглежда единствените европейски източноправославни църкви, които активно са подкрепили политиката на императора и патриарха, са част от българските, начело с Търновския митрополит Игнатий[67]. Силвестър Си-

[64] Карташев, А. Очерки по истории Русской церкви, т. I, Москва, 1991, с. 357-364. Alef, G. Muscovy and the Council of Florence. - Slavic Review, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1961), pp. 389-401; Halecky, O. From Florence to Brest (1439-1596). Rome, 1958; Cherniavsky. M., „The Reception of the Council of Florence in Moskow." –Church History, vol. XXIV, 4 (1955), pp. 347-359. Впрочем автокефалната Руска митрополия просъществува само десет години, понеже през 1458 г. руската църква официално се разделя.

[65] Вж. подробности в Gjuric, I. Le crépuscule de Byzance. Edition Maisonneuve et Larose, 1996, pp. 286-288, 321-325.

[66] Снегаров, И. История на Охридската архиепископия, т. 2., с 7, сл. Впрочем Иван Снегаров остава открит въпроса дали Влашката и Молдовската църкви (и вероятно не само те) не приемат унията изцяло в знак на лоялност към султана, виждащ – при това с пълно право - във Флорентинските събития опит за антиосманкса коалиция.

[67] Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, ed. Pontifical Oriental Institute, Roma, 1940, p. 466.

ропулос, който участва в Събора и подписва актовете му, а по-късно става известен като яръкъ антиуният, категорично определя Игнатий не само като авторитетен предстоятел на Търновската катедра, а като човек от най-тесния доверен кръг на Йосиф II, към който се числят още самият той и великият хартофилакс[68]. Както показват още навремето изследванията на Юрдан Трифонов, изглежда Търновската патриаршия през 15 в. е била все още много влиятелна и понижаването на ранга ѝ е станало дълго време след края на Търновското царство[69]. Последното никак не е учудващо. Както беше подчертано, въпреки реторичните формули, не само царете са можели и могат спокойно да минат без патриарси, а и патриарсите – без царе.

Предвид целта на изследването да представи Сердикийския събор в контекста на неговата 1670 годишна история – цел, издигаща като централна темата за Сердикийската църква, би било логично да се запитаме: каква е била позицията на Сердикийската църква спрямо Константинополско-Римската съборна инициатива през 1438-1439 г. Този въпрос, дори в редките случаи, в които се поставя, това става „под линия" – в буквалния и в преносния смисъл на думата. Тенденцията е мимоходом да се отбележи, че Сердикийската църква не участва в Събора и веднага да се премине към „по-важния" въпрос – към коя църква – Охридската или Константинополската, по това време са се числели Софийската и Видинската (която също не участва на Събора) епархии[70]. Опитът въпросът за позицията на Софийската църква към Флорентинския събор да се зададе пряко, а не косвено през призмата на междуцърковните отношения би изисквал на първо време да сме сигурни, че в съборните актове Сердикийската църква действително не се споменава. При повърхностно запознаване с тези документи би могло да се остане с впечатлението, че Сердикийският (както и Видинският) митрополит отсъства. Проблемът е, че както съвременните документи, така и по-късните изследователи прецизно отбелязват каноничното положение на Сардийския митрополит – представител и на Йерусалимския патриарх, представляван на свой ред, след смъртта му във Ферара, от Висарион Никейски. По инерция под Сардийски митрополит автоматично се разбира митрополитът на лидийския град Сарди. Този рефлекс, на който по различни поводи беше обръщано внимание, води, освен всичко друго, до доста нелепи дублирания на имената на „Сардийските" прелати. Така, дори в много сериозни съвременни изследвания за епохи, когато и сардийският и сердикийският епископи са били значими църковни фигури, се появяват двама лидийски епископи там,

[68] Laurent, V. Les 'Mémoires' de Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439). Paris: CNRS, 1971, 43.

[69] Трифонов, Ю. „Унищожаването на Търновската патриаршия и заменянето ѝ с автономно митрополитство-архиепископство". –СбНУ, кн. 22-23, 1906-1907, с. 2-40. Ел. издание: Юрдан Трифонов. Избрани студии. Варна: LiterNet, 2006-2012.

[70] Показателно за това отношение е пространното обяснение на Ив. Снегаров за статута и поведението на Софийската църква по време на Флорентинската уния, разположено на три страници, но под формата на бележка. Вж. Снегаров, И. История на Охридската архиепископия, т. 2, с. 7-9, бел. 2.

където очевидно става дума за един лидийски и за един дакийски[71]. Точно през 15 в. подобно отъждествяване на сардийския и сердикийския епископ би било особено конфузно: във византийските църковни нотиции за този период изрично се отбелязва, че митрополитът на град Сарди, който от близо век дели достойнството си с митрополита на Филаделфия, вече напълно е изместен от него[72]. На практика след 1415 г., през т. нар. „Селджукски период" на сардийската история, не е известна каквато и да било църковна активност[73] в града, все повече добиващ вид на неугледно село. Следователно Дионисий, епископът на Сарди, за когото се споменава във всички документи на Събора, по всяка вероятност е бил точно главата на „Църквата на велика Сардикия"[74]. Дали Дионисий Сердикийски е щял да подпише унията, както прави това по-късно „заемащият неговото място" Никейски архиепископ Висарион[75]? Според митрополит Булгаков – не, но гибелта на Дионисий от чума през 1438 г. не му позволила да напусне Събора така, както са направили немалко други епископи като „Грузинският митрополит, Ставрополският епископ, Анхиалският епископ и нашият Суздалски епископ Григорий"[76].

Накрая е добре да се напомни, че самият „единствен шампион на православието" св. Марк Евгеник (честван на 19 януари) също е човек от много близкото обкръжение на „латинофила" патриарх Йосиф, негов избраник на Ефеската катедра след издигането му за архиерей на Константинопол. Марк Ефески, освен това, е посочен като говорител на източните църкви (заедно с Висарион) и „екзарх на гърците" на Събора не от друг, а от най-големия радетел за унията – император Йоан Палеолог. Следователно в неговата позиция може да се търси всичко друго, но не и изразяване на някакво екс-

[71] Типичен пример в това отношение е издаденият от Ричард Прайс том върху Петия вселенски събор, където Сердикийският епископ Юлиян, за когото стана дума по-горе, неизменно е отбелязван като епископ на лидийския град Сарди, заедно с Флоренций, който наистина е прелат на Сардийската църква (The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy. Translated with an introduction and notes by R. Price, Liverpool University Press, vol. 1. 2009). Сходен отказ от свързване на Сердикийската църква със Сердикийските епископи вж. в иначе много ценното изследване върху Халкидонския събор на Ричард Прайс и Мери Уитби, обхващащо съборното движение от Третия до Шестия вселенски събор (Chalcedon in Context: Church Councils 400-700. R. Price, M. Whitby, eds. Liverpool University Press, 2009), където се говори многократно за употребата на Сердикийските канони (най-вече за отъждествяването им с Никейски), но нито веднъж не се споменава сердикийски епископ.

[72] Darrouzès, J. Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, Texte critique, introduction et notes. Géographie ecclésiastique de l'empire byzantine, Paris 1981, vol. 1, Notitia 19, Notitia 21 (по същия начин митрополията на Анкира е заместена от тази на Солун, Notita, 20).

[73] Foss, C. Byzantine and Turkish Sardis. Harvard University Press, 1976, p. 90-95.

[74] Сериозни основания за подобна идентификация предоставят и предадените от първа ръка аргументи на Дионисий в разказа за Събора, написан от Силвестър Сиропулос. Вж. в Laurent, V. Les 'Mémoires' de Sylvestre Syropoulos, 10, 44.

[75] Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, ed. Pontifical Oriental Institute, 465.

[76] Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). Введение в Православное богословие, Санкт-Петербург, 2006, с. 404 // ел. издание на сайта http://www.axion.org.ru. Според Снегаров Анхиалският епископ е посдписал унията.

траординерно, лично отношение на „непримирим враг на еретиците-латини". Едва ли е нужно да се казва, че наличието или отсъствието на неговия подпис от съборните документи не е имало никаква канонична стойност, а по-късният възглас, приписан от Силвестър Сиропулос на папата „след като Марк не е подписал, значи нищо не направихме!" е в сферата на чистата полемична реторика. Разликите в съвременното му и по-късното интерпретиране на Марковото поведение е показателно изобщо за отношението към Вселенския събор в средата на 15 в. и след това. Св. Марк Ефески – знамето на антипапизма, е обявен от източната Църква за „велик учител", Нов Василий (Велики) и стълб на Православието. Нека припомним, че също като „стълб на Православието" и също *post factum*, е бил издигнат един от главните герои на Сердикийския събор, приел каноните за правото на апелация към Рим – св. Атанасий Велики, в чийто „символ" за пръв път се появява „еретическата латинска формула" за произхода на Св. Дух „и от Сина" (*a Filio*).

В този контекст особено значение придобива начинът, по който на Изток и на Запад определени църковни дейци, живели в епохи, непредполагащи върховно свидетелстване на вярата – мъченическа смърт, биват издигани в особен, висш ранг на „учители" (доктори), в Католицизма, или на „стълбове" (светилници/йерарси), в Православието. Според западната традиция удостояването на даден светец с нов, специален статут, би могло да става както на Вселенски събор, така и директно от папата. Изглежда обаче, от времето на Бонифаций VIII, който през 1298 г. решава да издигне св. Августин, св. Йероним, св. Григорий I и св. Амвросий Медиолански за Четиримата доктори на Църквата, папите държат подобни жестове да се свързват изключително с тяхното име, а специалната канонизация – с прерогативите на апостолическия престол. Факт е, че по същия механизъм през 1568 г. папа Пий V обявява Четиримата доктори на Източната църква. Въпросните Четирима доктори всъщност са известните православни Трисветители (Трима йерарси)[77]. Новото е, че към св. Йоан Златоуст, св. Василий Велики и св. Григорий Назиански Папството прибавя и св. Атанасий Александрийски, чието име неизменно се свързва със Сердикийския събор (а оттам и със съборно осветените папски привилегии).

Доколкото в Източната църква след 1439 г. никой събор дори формално и временно не е приеман за Вселенски, св. Марк не е обявяван за „стълб на вярата" от такъв събор. Не е обявяван за нов „светител на Православието" и от византийски император, понеже такъв след 1453 г. също не е имало. Разбира се, когато става дума за канонизация в източнохристиянския свят, моментното наличие или неналичие на институции, които да я легитимират, е без значение. Поначало на Изток канонизацията се е реализирала и продължава да се реализира изключително на ниво агиография и, особено сил-

[77] Между другото празникът на Тримата светители (йерарси) се установява във Византия през 1076 г. с решаващата роля на бъдещия василевс Алексий Комнин и на практика без инициатива от страна на Константинополската църква.

но, по силата на традицията, налагана от иконографията, директно предаваща в образи съдържанието на житийните и омилетичните разкази. В този смисъл образът на Марк Ефески в разказа за края на Флорентинския събор през 1439 г. има абсолютно същата функция като образа на св. Евфемия в разказа за края на Четвъртия вселенски събор през 451 г. Според официалната църковна традиция Халкидонският събор, удостоен с присъствието на над 600 прелати, е утвърдил Православието в цялата Църква чрез упоритата и дълга работа на светите отци. Обаче според много по-разпространената версия, понеже отците не могли да решат кое е истинското изповедание, по предложение на цонстантинополския патриарх Анатолий положили текста на двете изложения в ковчега на светицата, който след това бил запечатан с царски печат. Когато след три дни пост и молитва отците отворили ковчега, всички видели решението, което светицата взела – съвсем буквално, понеже го държала в ръцете си. Така стоящото в краката ѝ еретическо учение било осъдено, а православното учение било гласувано на Събора[78]. Не е трудно да се досетим защо този житиен разказ и съответната иконография на Халкидонския събор (ил. 11, 11а и гл. 4, ил. 25) ще изместват с времето все повече другия каноничен образ, в чийто център е василевсът Маркиян (понякога и августа Пулхерия вж. гл. 2, ил. 3б, гл. 5, ил. 11). След 1453 г., въпреки уверенията на монаха Филотей, че Първият и Вторият Рим са паднали, но Третият (Москва) стои[79], в православния свят идеята за „от Бога поставения православен владетел" става все повече историографски реликт и реторична формула и все по-малко – живо убеждение в съществуването на някаква върховна инстанция, свише упълномощена да се грижи за църковните дела. Според утвърдения от многовековна практика православен речник на Съборите, това означава липса на онази институция, чиято инициатива и участие е основно условие за превръщане на един Събор във Вселенски.

Несъмнено в посочените по-късни, опростени, често доста наивни интерпретации на Съборите, в не по-малка степен е кодирано масовото и древно човешко желание решенията да се вземат едновременно бързо, лесно и да бъдат абсолютно верни. Това желание е и причината зад всеки богословски авторитет (или учение) в епохите след Вселенските събори съвременниците му да искат да видят както авторитета на Библията (универсалната вяра) и на Съборите (универсалната догма и канон), така и изобщо универсалната Мъдрост. Последното налага в някои християнски общности появата не само на древните библейски пророци и мъдреци, а и на античните езически

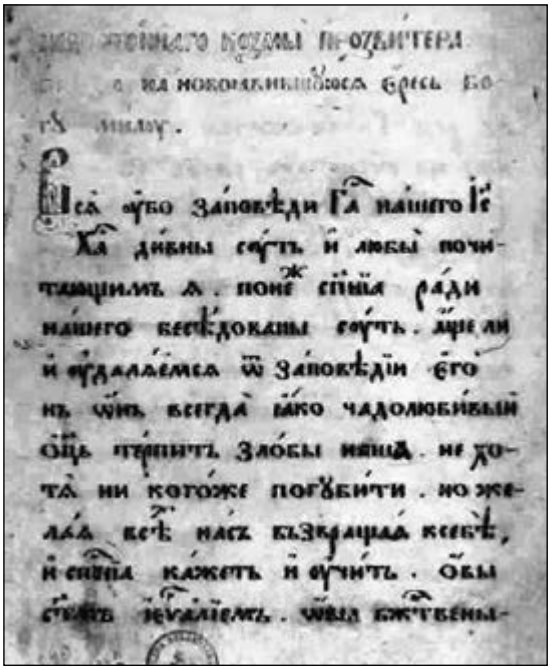
[78] Жития на светиите. Синодално издателство, София, 1991, ред. на Партений, епископ Левкийски и архимандрит д-р Атанасий (Бончев). Легендата за „сътрудничеството" на св. Евфемия с Халкидонските отци става особено популярна, когато светицата (т.е. житието и мощите ѝ) започва да бъде използвана като полемичен символ както в контекста на иконоборството, така и в отношенията Рим-Константинопол. Вж. подробности в Κουντούρα-Γαλάκη, Ε. Σ. "Ἡ Ἁγία Εὐφημία στὶς σχέσεις παπῶν καὶ αὐτοκρατόρων". –Symmeikta (1987) 7, pp. 59-75.
[79] Впрочем тази идея в Русия никога не е била жизнена, понеже е била буквално внесена в Москва от българина Киприан и е останала частна, неразбрана от останалите руски църкви и държави, Московска идеология.

философи и учени като гаранти на актуалната църковна доктрина и дори като светци на Църквата (ил. 12, 12а, 12б).

Институцията на Вселенския събор със сигурност не е предлагала подобен тип бързи, абсолютно верни, съвместими с всички по-древни и по-нови авторитети решения. Както стана ясно, решенията на никой Събор не са били взети нито бързо, нито лесно, нито са били възприети като абсолютно верни и от всички църкви. Вселенските събори не са били нито авторитарно диктуване на църковните норми, нито временен отдушник на религиозно-политическите страсти, а алармиращ барометър за нивата на тези страсти. Те са били механизъм за задържане на църковно-политическото единство в римския християнски свят и периодично преосмисляне на параметрите и формите на това единство. Ето защо въпросът дали един събор, който е бил свикан и проведен като Вселенски, е бил приет като такъв и от кого, е свързан не с това, дали самият събор е бил Вселенски, а с проблема кой е бил готов да се изправи пред предизвикателствата на актуалната за момента картина както на духовното развитие, така и на политическото съотношение на силите. Липсата на готовност за подобно вглеждане в реалния свят от страна на духовно-политическите лидери, обикновено се е свеждало (и се свежда) до цитираните по-горе вяра в здравината на „стената на Седемте вселенски събора" и увереност, че „народното благочестие" е способно да заглуши „гласовете на богословите" (и политиците). Тази позиция без съмнение има не само своите богословски реторични обяснения, а и своето много сериозно историческо основание: институционалното единство на Църквата е било цел, към която единната Империя е нямало как да не се стреми. С края на обединения в политическо отношение християнски свят, обаче, всички опити за възстановяване на имагинерната църковна цялост чрез Вселенски събор е изглеждал, а и наистина е бил, недостатъчно издържан както от религиозна, така и от политическа гледна точка. Друг е въпросът, че по същата логика всяка епоха, характеризираща се със сериозни интеграционни процеси в Европа, неизбежно реактуализира ако не тенденцията за връщане към реалността на единната Църква, управлявана от Вселенски събор, то необходимостта от преосмисляне на феномените и ефектите, породени както от петвековното функциониране на тази суперинституция, така и от нейното изоставяне.

Илюстраци

Ил. 1. *Фреска от църквата „Св. Ахил", изобразяваща събора на Стефан Неманя срещу богомилите. Арилье, Сърбия, 1290 г.*



Ил. 2. *Начало на „Беседата" на Презвитер Козма. На факсимилето ясно личи, че заглавието е палимпсест, целящ събирателно византийско понятие* ***еретици*** *да се конкретизира със станалото към 19 в. много актуално и един вид „национално натоварено" понятие* ***богомили****.*

Ил. 3. *Полуверци. Детайл от фреска, изобразяваща събора на Стефан Неманя в църквата „Св. Ахил", Арилье, Сърбия, 1290 г.*

Ил. 4. *Икона на Триумфа на Православието, кр. на 14 – нач. на 15 в. В центъра – императрица Теодора и патриарх Методий. Император Михаил III, който към 843 г. е едва тригодишен, е изобразен като десетинагодишно дете (по маниера на иконографията на Константин VI и Ирина в канона на Седмия вселенски събор).*

Ил. 4а. *Трудно е да се каже доколко стенописът на Захарий Зограф следва модела на „Триумфа на Православието" и доколко отразява факта, че от всички църкви единствената, засегната от иконоборството, е била Константинополската. На фреските в католикона на Великата Лавра „Св. Атанасий" в Атон Седмият събор е единственият, на който фигурира само един коронован прелат (т.е. само един патриарх, в случая – св. Тарасий) и единственият, на който монасите, които формално не принадлежат към духовенството, не само присъстват (представени са и в сцената на Петия събор, вж. гл. 6, ил. 4а), а са преобладаваща част от делегатите (което със сигурност е било точно така).*

Ил. 5. *Чудото на св. Доминик, чието опровержение на албигойството устоява на „изпитанието с огън", а писанията на еретиците изгарят. Детайл от композицията „Коронацията на Девата" на Фра Анджелико, 15 в. (сега в Музей Лувр, Париж).*

Ил. 5а. *Изгонването на албигойците от Каркасон през 1209 г., когато е обявен Албигойският кръстоносен поход (1209-1229). Голотата на еретиците символизира тяхното вечно осъждане не само от земния, а и от Божествения съд. Миниатюра от „Големите хроники на Франция”, ср. на 15 в.*

Ил. 6. *Donatio Constantini. Константин „дарява” на папа Силвестър властта (в т.ч. светска) над Италия (над Запада, а оттам – първенството в Империята). Фреска в „Санти Куатро Коронати”, Рим, ср. на 13 в.*

Ил. 7. *Привилегията на Равенската църква. Бащата василевс Константин IV (668-685) и братята му Ираклий и Тиберий връчват привилегията на Репаратус, представител на епископ Маурус (671-677). Мозайка в „Сант Аполинаре-ин-Классе", Равена, 7 в.*

Ил. 8. *Исихасткият константинополски събор от 1351 г., свикан от император Йоан VI Кантакузин. Византийска миниатюра, 14 в.*

Ил. 9. *Константинополският патриарх Йосиф II (Шишман). Детайл от фреската на Беноцо Гоцоли „Поклонението на магите", представяща Фераро-Флорентинския събор, Флоренция, Италия, 15 в.*

Ил. 10. *Поклонението на царете-маги. Мозайка в „Сант Аполинаре Нуово", Равена, Италия, 6 в. (детайл). Езкотиката в ранния византийски канон се представя с „фригийската шапка" и изключително странните за византийския вкус дрехи на магите (понякога декорът се допълва с камили и причудливо изработени съдове с даровете им за младенеца Иисус).*

Ил. 10а. *Свитата на Йосиф-Мелхиор, Детайл от фреската на Беноцо Гоцоли „Поклонението на магите", представяща Фераро-Флорентинския събор, Флоренция, Италия, 15 в.*

Ил. 10б. *Даровете на влъхвите. Стенопис. Кремиковски манастир „Св. Георги Победоносец". Впрочем по маниера на изобразяване на влъхвите (магите) може да се съди доста точно за локалната представа по въпроса кое е екзотично и кое обичайно, кое е разкошно и кое – просто богато . Разбира се, може да се съди също за склонността (и възможността) на дадено население да си представи „чуждото" (и „магичното"), както и за стандартния начин на придвижване (и идеята за „пристигане от всички краища на света").*

Ил. 11а. *На пръв поглед много различен образ на Халкидонския събор в Сикстинския салон на ватиканската библиотека. Всъщност внушението е същото, както в „отсъждането” на св. Евфемия, понеже решенията се четат от малко дете (а, по думите на Иисус, всички трябва да станат като деца – чисти и все още безгрешни).*

Ил. 11. *Чудото на св. Евфемия. Света Евфемия „осъжда” в Халкидон през 451 г. еретическото учение (томът в краката ѝ) и приема православното (томът в ръцете ѝ). Гърция, 19-20 в. (детайл).*

Ил. 12. *Триумфът на Тома Аквински. Беноцо Гоцоли, ок. 1470-1475 г. За верността на учението на св. Тома (триумфиращ над ересиарха като такъв) гарантират Съборите и папите и свидетелстват Аристотел и Платон.*

Ил. 12а. *„Бог е съществувал винаги и съществува, и ще съществува, без да има начало и без край” е догматичната формула върху свитъка на св. Платон от „Рождество Христово” в Арбанаси. Тук като светци са изобразени не само големите философи (Платон, Питагор, Сократ), а и поети и писатели (Плутарх, Омир) и т.н.*

Ил. 12б. *„В онези дни светлината на светата Троица ще светне над цялото творение” – свидетелството на Аристотел за Христос. Стенопис в трапезарията на Бачковския манастир.*

Забравата продължава и в припомнянето

Модерен стенопис, посветен на Сердикийския събор в храма „Св. Атанасий", Чепеларе (България).

Дали неназованият епископ е св. Протоген Сердикийски? Защо св. Атанасий е изобразен като грохнал старец, какъвто е бил св. Осий Кордовски и каква по-точно е била ролята му в Сердикийския събор? Допустимо ли е всички останали съборни отци, сред които са знаменитите св. Максим Йерусалимски, св. Максимин Трирски, св. Протасий Милански, св. Север Равенски, св. Спиридон Тримитунски и др., да бъдат един вид деканонизирани, бидейки изобразени без ореол? Кои са двамата императори (вероятно Констанций II и Констант, но защо са с различни владетелски инсигнии)? Приет ли е в Сердика Символ на вярата и какво всъщност съдържа той?

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗВОРИ

Acta apostolorum apocrypha. Ed. C. Tischendorf. Lipsiae, 1851.

Acta conciliorum oecumenicorum 431–879. Ed. E. Schwartz, 14 vols. Berlin, 1914–1974.

Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Acta Patriarchatus Constantinopolitani. Vol. I. Eds. F. Miklosich, J. Müller. Vindobonae, 1860.

Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt, 2 vols. Ed. W. Seyfarth. Berlin 1978 // **Ammianus Marcellinus**. Res Gestae. Rolfe, J. C. (transl.) History. 3 vols. Loeb ed. London, Heinemann, 1939–1952 // **Ammiani Marcellini** Rerum gestarum libri. Rec. F. R. Eyssenhardt. Publ. F. Vahlen, 1871.

Anonymus. Fragmenta historicorum graecorum, vol. IV cum Mulleri comentariis. Paris, 1841.

Anonymi Valesiani I. Origo Constantini Imperatoris. –MGH, AA t. IX, 9-10. Chronica minora. Ed. Th. Mommsen, Berlin, 1892 // Origo Constantini Imperatoris. Rolfe, J. C. (transl.). Excerpta Valesiana. In vol. 3 of Rolfe's translation of Ammianus Marcellinus' History. Loeb ed. London, Heinemann, 1952.

A Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church. Second series. Translated into English with prolegomena and explanatory notes. Eds. Ph. Schaff, H. Wace. New York, 1890-1900 (*NPNF*).

Anthologia graeca sive poetarum graecorum lusus. Ed. A. Paulsson, F. Jacobs. Lipsiae, 1794-1814.

Antonius de Bonfinis rerum Hungaricarum decades V. –ЛИБИ, т. V, Унгарски латиноезични извори, ч. 1. Наративни извори.

Sancti Patris Nostri Athanasii Archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae extant vel quae eius nomine circumferuntur, 4 vols. Paris. 1857 // Ed. J-.P. Migne, PG, vols. 25-28 // **Athanasii** Archiepiscopi Alexandrini opera quae reperiuntur omnia, Volume 1. Publ. Commelinian, 1600, vol. 2, 1686.

- Festal Index. Atkinson, M., and Archibald Robertson, trans. Festal Letters. In: Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 4. Ed. Ph. Schaff, H. Wace. Buffalo, New York, Christian Literature Publishing Co., 1892 (=*NPNF* 2.04).
- Epistula encyclica (Encyclical letter). Atkinson, M., Robertson, A. (transl.). Encyclical letter. *NPNF* 2.04.
- Apologia Contra Arianos (Defense against the Arians). Atkinson, M., Robertson, A. (transl.). Apologia Contra Arianos. *NPNF* 2.04.
- Apologia ad Constantium (Defense before Constantius). Atkinson, M., Robertson, A. (transl.). Apologia ad Constantium. *NPNF* 2.04.
- Historia Arianorum (History of the Arians). Atkinson, M., Robertson, A. (transl.). Historia Arianorum. *NPNF* 2.04.
- De Synodis (On the Councils of Arminium and Seleucia). Newman, J. H., Robertson, A. (transl.). De Synodis. *NPNF* 2.04.
- Historia acephala. Robertson, A. (transl.). *NPNF* 2.04.

Aurelius Victor. Epitome de caesaribus libellus de vita et moribus imperatorum breviatus ex libris Sexti Avrelii Victoris. Aurelius Victor: Livre de Césars. Ed. P. Dufraigne. Paris, Les Belles Lettres, 1975 // Epitome De Caesaribus. A book about the style of life and the manners of the imperators. Sometimes Attributed to Sextus Aurelius Victor. Transl. Th. M. Banchich. New York, 2009 (2nd ed.).

Ausonius, Decimus Magnus. Ausonius, with an English translation M. A. Evelyn-White, G. Hugh. Vol. 1-2, London, W. Heinemann, 1910-1924.

Bibliotheca Juris Orientalis Canonici et Civilis, 1. Ed. J. S. Assemani. Rome, 1762.

Бранковичев летопис. В: Ракова, С. Четвъртият кръстоносен поход в историческата памет на православните християни. София, 2007, с. 306-317.

Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. IV. Митически песни. Отбрал и редактирал М. Арнаудов. София, 1961.

Витошка грамота. В: Иванов, Й. Български старини из Македония. София, 1970 (фотот. изд.), с. 600-601.

Волф Андреас фон Щайнах. Бележки за едно пътуване на младини (1583 г.). В: Чужди пътеписи за Балканите. т. 3. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. Съст. М. Йонов. София, 1979.

Втора грамота на император Василий II от 1020 г. В: Иванов, Й. Български старини из Македония. София, 1970, с. 555.

Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII, 2 vols. Ed. H. Th. Bruns. Berlin, 1839 (repr. in 1 vol., Turin, 1958).

Canones et concilia graeca ab antiqvis interpretibvs latine. Pars prior; Pars altera, London, 1898.

Cassiodorus. Historia ecclesiastica tripartita. W. Jacob, R. Hanslik (Eds.) CSEL 71, Vienna, 1952 // **Magni Aurelii Cassiodorii Senatoris**, viri patricii, consularis, et Vivariensis abbatis, Opera omnia in duos tomos distribute, Veneti, 1729, vol. 1.

Cassius Dio. Historia Romana. L'Histoire romaine de Dion Cassius. Paris, Firmin Didot, (trad. française E. Gros), 1865.

Chronica minora 1, 2. Ed. T. Mommsen. Chronica Minora saec. IV, V, VI, VII 1, 2. – Monumenta Germaniae Historica (=MGH), Auctores Antiquissimi 9, 11. Berlin, 1892, 1894.

Chronicon paschale. Vol. 1-2. Rec. L. Dindorf, Bonn, 1832 // Частичен бълг. превод –Гръцки извори за историята на България (= ГИБИ), т. III.

Claudii Ptolemaei Geographia. Vol. 1-3. Rec. K. F. A. Nobbe. Lipsiae, 1843-1845.

Codex canonum ecclesiasticorum Dionysii Exigui. Item Epistola synodica Sancti Cyrilli et Concilii Alexandrini contra Nestorium. Lutetiae Parisiorum, apud Mathurinum Du Puis, 1628.

Codex Theodosianus Compilation Nicholas Palmer, revision Tony Honoré. Oxford, 1984 // **Theodosiani libri XVI** cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Th. Mommsen, P. M. Meyer (Eds.). Berolini, 1954.

Corpus Juris Civilis, vol. 3, Novellae. Rec. R. Schoell, ed. G. Kroll. Berolini, 1959 // **Codex Justinianus**. S. P. Scott (transl.). The Code of Justinian. In: The Civil Law. 17 vols. 1932 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. II.

Codinus Curopalates. De Officialibus Palatii Constantinopolitani et de officiis Magnae Ecclesiae. Rec. I. Bekker. Bonn, 1839.

Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Ed. Ph. Schaff, vol. I-II. New York, 1919 (first ed. 1877).

D**es canons et des collections canoniques de l'Église Grecque**. J. B. Pirta, d'après l'édition de M. G. A. Rhalli. Paris, 1858.

Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima (= EOMIA) T. 1. Fasc. 2. Part 3. Council of Sardica, including actions regarding Apiarius. Ed. C. N. Turner, Oxford, 1930, T. 1. Fasc. 2. Part 4. Summary (sylloge) of the Councils of Nicaea and Sardica, by Theodosius, Deacon of Carthage. Ed. C. N. Turner. Oxford, 1939.

Einhardus. Annales. In: Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum Orientalis ab Einhardo, Ruodolfo, Meginhardo Fuldensibus Seligenstadi, Fuldae, Mogontiaci conscripti, cum continuationibus Ratisbonensi et Altahensibus. Eds. F. Kurze, G. Pertz. Hannoverae, 1891 // Частичен бълг. превод –ЛИБИ, т. II.

Euagrius Scholasticus. Historia Ecclesiastica. Ecclesiastical History of Evagrius with the scholia. Ed. J. Bidez, L. Parmentier, London, 1898 // **Evagre**, Histoire ecclésiastique. Trad. A.-J. Festugière. –Byzantion, vol. 45, 1975.

Eusebius. Historia ecclesiastica. In: Eusebius' Werke. 1–3. Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1903–1909 // **Евсевий Памфил.** Церковная история. Москва, 1993.

Eusebius Caesariensis. Vita imperatori Constantini. Ed. Dindorf. Leipzig, 1867 // Vita Constantini (Life of Constantine). Richardson, E. C. (transl.). *NPNF* 2, vol. 1

Eusebii Jeronymi De viris illustribus. –Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Ed. J.-P. Migne (= PL), t. 23, cols. 631–766 // De Viris Illustribus. Richardson, Ernest Cushing, trans. De Viris Illustribus (On Illustrious Men*)*. *NPNF* 2, vol. 3.

Eusebii Jeronymi Chronicon. –PL, t. 27.

Eutropii Breviarium ab Urbe condita **Eutropius.** Historiae Romanae Breviarium. Watson, J. S. (transl.). Abridgment of Roman History. London: George Bell & Sons, 1886 // **Евтропий.** Бревиарий от основания Города (билингва). Санкт-Петербург, Алетейя, 2001.

Evliya Efendi, Narrative of travels Europe, Asia, and Africa.Translated from the Turkish Joseph von Hammer, vol. 1. London, 1834.

Festus. Breviarium. Banchich, T. M., Meka, J. A. (transl.). Breviarium of the Accomplishments of the Roman People. Canisius College Translated Texts 2. Buffalo, New York, Canisius College, 2001.

Firmicus Maternus Julius. De errore profanarum religionum. Lipsiae, Teubner, 1907 // **Firmicus Maternus**. De errore profanarum religionum (On the error of profane religions). Baluzii and Rigaltii (Eds.). Divi Cæcilii Cypriani, Carthag-

inensis Episcopi, Opera Omnia; accessit J. Firmici Materni, Viri Clarissimi, De Errore Profanarum Religionum. Paris: Gauthier Brothers and the Society of Booksellers, 1836.

Fontes Iuris Romani Antiqui. Ed. Bruns, C. G. Tubingen, 1909 (7th ed.).

Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus. Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum (generis regii). Rec. B. Krusch. –MGH, SS rer. Merov. I, 2, II. Hannover. 1888 // Частичен бълг. превод –Латински извори за българската история (= ЛИБИ), т. I.

Gelasius. G. Christian Hansen (ed.). Anonyme Kirchengeschichte (**Gelasius C**yzicenus*,* CPG 6034), Berlin-New York, 2002.

Genesius, De rebus Constantinopoli. Venetii, 1733.

Gregorii Theologi, Oratio coram 150 episcopis. –PL, t. 36, col. 469.

Gregorius I Magnus. Registri Epistolarum. –PL, t. 76 // Частичен бълг. превод –ЛИБИ, т. I.

Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Paleologis libri XIII. Ed. I. Bekker. Bonn, 1835 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. X.

St. Germanos Constantinopolitanus patriarcha. Narratio de sanctis synodis et de subortis jam inde ab apostolicae praedicacionis haeresibus . –Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Ed. J.-P. Migne (= PG), t. 98, col. 39-86.

St. Hilarius Pictavinensis:

- Fragmenta ex opere historico. –PL, t. 10, col. 627-724.
- Liber de Synodis seu de fide Orientalium. –PL, t.10, col. 479-546 ; Apologetica ad Reprehensores libri de Synodis. –PL, t. 10, col. 536-548.
- Ad Constantium Augustum liber prima. –PL, t. 10, col. 557-564.
- Liber II ad Constantium Augustum. –PL, t. 10, col. 564-572 // Hilarius Pictaviensis. Ad Constantium. Ed. A. L. Feder. S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus mysteriorum. Collectanea Antiariana Parisina (fragmenta historica) cum appendice (liber I Ad Constantium). Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium). Hymni. Fragmenta minora. Spuria. In the Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 65. Vienna, Tempsky, 1916.

Inscriptiones Latinae Selectae. Ed. H. Dessau. Berolini, 1856-1931 (= *ILS*)

Ioannes Antiochenus Excerpta de insidiis. Ed. C. de Boor. Berolini, 1905 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. III.

Ioannis Malalae Chronographia. Rec. L. Dindorf. Bonn, 1831.

Ioannis Meursi Glossarium graecobarbarum, in quo praeter vocabula amplius ter mille sexcenta, officia atq. dignitates imperii Constantinop. tam in palatio, quam ecclesia aut militia explicantur & illustrantur. Lugduni Batavorum, Ex officina Thomas Basson, 1610.

Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. Rec. I. Turn, Berolini et Novi Eboraci, 1973 // **Jean Skylitzès**. Empereurs de Constantinople, Texte traduit par B. Flusin et annoté par J.-C. Cheynet. Réalités byzantines (8). Paris, 2003 // **Skylitzes—Cedrenus**, Historiarum comperidium, I, II, Rec. I. Bekker, Bonn. 1839 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. VI.

Ioannes Zonaras. Annales, vol. 1 libri 1-15. –PG, t. 134 // **Johannes Zonaras**. Epitome Historiarum. Ed. L. Dindorf. Leipzig, 1871.
Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Sive Originum Libri XX. Oxford, Clarendon Press, 1911.
Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами ЧОИДР, 1882, кн. 4. Москва, 1883.
Кормчая книга (Номоканон). Сборник церковных правил. Издан в 1650г. при патриархе Иосифе. Переиздан в 1913г. без изменений.
Jacobus de Voragine. Legenda aurea. Köln, Johann Koelhoff d. Ä. 1479 // **Jacques de Voragine.** La Légende dorée. T. de Wyzewa (trad.), Paris, Seuil, 1998 // The Golden Legend or Lives of the Saints. Compiled by Jacobus de Voragine, Archbishop of Genoa, 1275. Englished by William Caxton, first ed. 1483, F. S. Ellis, Temple Classics, 1900 (repr. 1931).
Жития на светиите. (под редакцията на Партений, еп. Левкийски и архим. д-р Атанасий /Бончев/). Синодално издателство, София, 1991.
Жития на светите, съставени от Свети Димитрий, митрополит Ростовски. Превод от руски. Изд. Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф", т. 1-12, 2006-2008.
Joannis Cabassutii Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum, et canonum invicem collatorum, veterumque iuxta ac recentiorum ecclesiæ rituum; ab ipsis ecclesiæ christianæ, incunabulis ad nostra usque tempora, secundum cuiusque sæculi seriem digesta. Lugduni Batavorum, 1690.
Lactantius. Opera. Ed. O. F. Fritzsche. Leipzig, 1844 // **Лактанций.** О смертях преследователей / **Lucii Caecilii** liber ad Donatum de mortibus persecutorum. Санкт-Петербург, Алетейя, 1998.
La passione di San Potito. Ed. V. Giuffrè. Napoli, Jovene, 2002.
Leon Battista Alberti, Opuscoli morali di Leon Batista Alberti gentil'huomo firentino: ne' quali si contengono molti ammaestramenti necessarij al viver de l'Huomo, cosi posto in dignità, come private, Ytadotti parte corretti. Cosimo Bartoli, Venetia, 1568, pp. 185-196 // **Leon Battista Alberti**, Opuscoli inediti di Leon Batista Alberti, Vita S. Potiti. Ed. Cecil Grayson. Firenze, 1954.
Leo Grammaticus. Chronographia. Ed. I. Bekker, Bonn, 1842. In: **Symeon Logothete. Leo Grammaticus**, Chronographia. Ed. I. Bekker, CSHB, Bonn, 1842.
Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem. Ed. Weberi, Bonn, 1828 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. V.
Leo Magnus, Epistulae, –PL, t. 54, col. 558-1218 // Leo The Great, Letters, *NPNF* 2, 12.
Les Commentarii de Pie II. Mémoires d'un pape de la Renaissance (présentés et annotés par Ivan Cloulas et Vito Castiglione Minischetti). Paris, 2001.
Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Eds. J. Darrouzès, V. Grumel, Paris, 1977 (2eme éd.).
Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. Ed. J. Gouillard. Paris, 1967 (= Travaux et Memoires, 2, pp. 1-316).
Libanius, Oratio LIX (Royal discourse upon Constantius and Constans) transl. M. H. Dodgeon, rev. M. Vermes and S. Lieu In: From Constantine to Julian:

Pagan and Byzantine Views, A Source History. S. N. C. Lieu, D. Montserrat (Eds.). London, Routledge, 1996, pp. 164-209.
Libri Pontificalis, ed. Theodor Mommsen, 2 vols. –MGH, Gestorum Pontificum Romanorum, 1, Berlin, 1898 // **Le Liber Pontificalis**. Ed. L. Duchesne, C. Vogel, 3 vols. Paris, 1886-1957.
Матей Граматик. Житие и живот, повест и сказание за светия и славен Христов мъченик Никола Нови, пострадал в славния град Сардикийски, наречен Средец, и за мъчението му чрез предателство. Написано от последния между дяците Матей, граматик и ламбадарий на същата света и велика църква Сардикийска. Стара българска литература. Том 4. Житиеписни творби. София, Български писател, 1986.
Marcellinus Comes. Chronicon. Ed. T. Mommsen. –MGH, AA, 11. Berlin, 1894.
Muhammad ibn Muhammad al- Idrisi. La première géographie de l'Occident. Trad. chevalier Pierre-Amédée-Émilien Probe Jaubert, rev. par A. Nef, préf. H. Bresc et A. Nef. Paris, Flammarion, 1998.
Nicephori Gregorae Byzantina Historia graece et latine. Ed. L. Schopeni. Bonn, 1829 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. XI.
Nicephorus Patriarcha Opuscula historica. Rec. De Boor. Leipzig, 1870 // **Nicephorus Patriarcha** Breviarium, частичен бълг. превод –ГИБИ, т. III.
Nicetas Choniata. Historia. I. Bekker. Bonn, 1835 // **Choniates, Niketas**. O City of Byzantium. H. Magoulias (transl.). Detroit, 1984.
Nicolaus Patriarcha. Epistulae. Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Letters. Greek Text and English Transl. by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink. Washington (DC), 1973 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. IV.
Nithard. Historiarum libri IIII. Ed. Georgius Heinricus Pertz. Hannover, 1870.
Notitia dignitatum. Accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum. Ed. O. Seeck. Berlin, 1876.
Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Géographie ecclésiastique de l'empire byzantine. Texte critique, introd. et notes J. Darrouzès. Paris, 1981, vol. 1 // Частичен бълг. прев. –ГИБИ, т. III.
Nuovo Legendario della vita e fatti di N. S. Giesù Christo e di tutti Santi. Ed. Alonso de Villegas, 1595.
Охридската архиепископия според Нил Доксопатър, 1143. Гръцки текст и превод в: **Иванов, Й**. Български старини из Македония. София, 1970, с. 563, сл.
Pauli Orosii Historiarum adversum Paganos Libri VII. Ed. C. Zangemeister. Leipzig, Teubner, 1889.
Philostorgius. Church History. Ed. and transl. Ph. R. Amidon. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007 // Сокращение Церковной истории Филосторгия, сделанное патриархом Фотием. Санкт-Петербург, 1854.
Photius Constantinopolitanus. Photii patriarchae Constantinopolitani, Epistularum Libri tres, novo ordine dispositi. Liber I, Epist. VIII, –PG, t. 102, coll. 627-697 (630 -651) // Фотий, патриарх Константинополски, до княз Борис. Папа Николай I до българите. Съст. К. Янакиев. София, 1994 // Photius I, Patriarch of Constantinople. The Patriarch and the Prince. The Letter of Patri-

arch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria, English transl. D. S. White & J. Berrigan. The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 6. Brookline, MA, 1982.

Nomocanon Photii Patriarchae Constantinopolitani / cum commentariis Theodori Balsamonis Patriarchae Antiocheni ; Christophorus Iustellus ex bibliotheca Palatina nunc primum graece edidit ; accessere eiusdem Photii, Nili Metropolitae Rhodi, et Anonymi tractatus de synodis oecumenicis ex bibliotheca Sedanensis ab eodem Justello graece editi. Rec Ch. Justel. Lutetiae Parisiorum, Apud A. Pacard, 1615.

Епископ Никодим (Милош). Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). Издание исправленное и дополненное, 2004. Под общей редакцией Его преосвященства Александра, епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского. http://holytrinitymission.org/books/russian/canons_local_councils_n_milosh.htm, посетен 07. 2013.

Писмо до Петър, цар на България, от патриарх Теофилакт, съставено от хартофилакс Йоан. –ГИБИ, т. V, с. 183-189.

Премудрого Манассии летописца, събрание летно. Государственный Исторический музей СССР. Синод. рукопись No 38 // **Хроника на Константин Манаси**. Зората на българската епика. Прев. И. Буюклиев. София, 1992.

Prisca Canonum Editio Latina. In: Sancti Leonis Magni romani pontifici, Appendix ad S. Leonis Magni Opera Codex Canonum Ecclesiasticorum Et Constitutorum Sanctae Sedis Apostolica, –PL. t. 56.

Procopii Caesariensis. De aedificiis. In: **Procopii Caesariensis** Opera omnia. Rec. J. Haury, vol. I-III. Lipsiae, 1905-1913.

Пътуване на Антон Вранчич от Буда до Одрин, 1553. В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV-XVI в. Съст. М. Йонов. София, Наука и изкуство, 1979.

Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. Превод от турски Д. Г. Гаджанов. –ПСп, LXX (1909), с. 639-724 .

Райнхолд Лубенау, Пътепис (1587 г.). В: Чужди пътеписи за Балканите. т. 3. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. София, 1979.

Regesta Pontificum Romanorum. Ed. P. Jaffe. Berolini, 1851.

Rufinus Aquileiensis. Historia Ecclesiastica. –PL, t. 21. // Historia ecclesiastica, Rufinus Aquileiensis interpres. Utrecht [Nicolaus Ketelaer] & Gherardus de Leempt, 1474.

Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta: Quae Nunc Quarta Parte Prodit Auctior. Ab anno DCXLIX. ad annum DCCLXXXVII. Ed. Ph. Labbé, G. Cossart. Societas Typographica Librorum Ecclesiasticorum, 1671.

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*,* in qua praeter ea quae P. Labbeus et G. Cossartius et novissime N. Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur quae J. D. Mansi evulgavit. Ed. Novissima ab eodem Patre Mansi curata Accedunt etiam notae, et dissertationes quam-plurimae*,* etc. Vol. 1-31, Florentiae, Venetiis, 1759-1798 (=Mansi).

Синодик на цар Борил. В: Държава и църква през XIII в. Прев. А.-М. Тотоманова, ком. Ив. Божилов. София, 1999, с. 56-105.

Слово на Господа наш Иисус Христос; Епистолия за Неделя. В: Петканова, Д. Стара българска литература. Апокрифи. Новозаветни апокрифи. София, 1982.

Сказание на пророк Исая как бе възнесен от ангел на седмото небе. В: Тъпкова-Заимова, В., Милтенова, А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996.

Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica. 2. Ed. R. Hussey. Oxford, 1893 // –PG, t. 67.

Sozomenus. Historia Ecclesiastica. –PG, t. 67 // **Sozomenus,** Historia ecclesiastica. Ed. J. Bidez, G. C. Hansen. Berlin, 1960.

Спасителна книга. Бълг. прев. П. Янева, С. Иванов. София, 2008

Сръбски хронограф от XVI. В: Ракова, С. Четвъртият кръстоносен поход в историческата памет на православните славяни**,** с. 285-305.

Strabonis rerum geographorum. Straboni Geographica. Géographie de Strabon. A. Tardieu (éd. et trad.). Paris, 1886.

Suetonius. Vita Divi Augusti. In: De Vita XII Caesaribusm C. Suetonii Tranquilli a Loeb Classical Library editi MCMXIII // Ел. издание на латинския оригинал и английски превод на сайта: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Augustus*.html, посетен 07.2013.

Sulpicius Severus. Chronicorum que vulgo inscribuntur Historia Sacra, libri duo. PL. t. 20 cols. 96-160 // The Sacred History. Roberts, Alexander, trans. *NPNF* 2, vol. 14. Sulpicii Severi Aquitani, Historia sacra. Rec. I. Druisus, officina Aegidii Radaei, 1607 // Sulpitii Seueri Sacrae historiae a mundi exordio ad sua vsq[ue] tempora deductae libri duo apud Gulielmum Guillard [et] Almaricum Warencore, 1560 // Сульпиций Север. Сочинения. Пер. А. И. Донченко. Москва, 1999.

Sylvester Syropoulos. Mémoires. Ed. et trad. V. Laurent. Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores 9, Rome, 1971.

Syriac miscellanies, or, extracts relating to the first and second general councils, and various other quotations, theological, historical & classical. Ed. B. H. Kowper. London, 1861.

Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. Ed. J. B. Chabot. Paris, 1902.

Synodicon Vetus In: Johann Albert Fabricius, Bibliotheca Græca, sive, notitia scriptorum veterum Græcorum. Hamburgi, 1722.

Tertullien, Apologetique. Ed. bilingue J. P. Waltzing, A. Severyns. Paris, Les Belles letters, 1971.

The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy. Transl. with an introduction and notes by R. Price. Liverpool University Press, 2009.

The acts and decrees of the Synod of Jerusalem, sometimes called the Council of Bethlehem, holden under Dositheus, Patriarch of Jerusalem in 1672 (1969). Orthodox Eastern Church. Synod of Jerusalem, 1672.

The cult of the saints: select homilies and letters. W. Mayer, W. Neil (Eds). St. Vladimir's Seminary Press "popular patristics" series, Crestwood, New York, 2006.
Theodoretus. Historia ecclesiastica. –PG, t. 82 // Jackson, Blomfield, transl. Ecclesiastical History. *NPNF* 2, Vol. 3.
Theodorus Balsamon. Opera, vol. 1, –PG, t. 137.
Theophanes Confessor. Chronographia, vol. I. Ed. C. de Boor. Bonn, 1883 // Частичен бълг. превод –ГИБИ, т. III.
Theophanes Continuatus. Chronographia. Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.
Theophylacti Simocattae*,* Historiae. Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1887.
Translatio et miracula sanctae Barbarae // Scriptores rerum Prussicarum. Bd. 2. Leipzig. 1863
Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. –PL, t. 201.

ИЗСЛЕДВАНИЯ

Авдуловский, Ф. М. Святый огонь, исходящий от Гроба Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в день Великой Субботы в Иерусалиме по сказаниям древних и новых путешественников. Москва, 1887.
A Companion to Greek and Roman Historiography. Vols. 1-2. Ed. J. Marincola. Blackwell Publishing, 2007-2008.
A Companion to Narrative Theory. Eds. J. Phelan, P. J. Rabinowitz. Blackwell, 2005.
Adontz, N. Armenia in the Period of Justinian: the Political Conditions Based on the Naxarar System. Translated with partial revisions, a bibliographical note, and appendices by Nina G. Garsoïan. Lisbon, 1970.
Alef, G. „Muscovy and the Council of Florence". –Slavic Review, 3 (1961), vol. 20, pp. 389-401.
An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity (Brill's Series on the Early Middle Ages). Eds. P. Sarris, M. Dal Santo, Ph. Booth. Leiden & Boston, Brill. 2011.
Anastos, M. Aspects of the Mind of Byzantium (Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome). Ashgate Publications, Variorum Collected Studies Series, 2001.
Anastos, M. The transfer of Illyricum, Calabria, and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople in 732-33. In: Silloge bizantina in onore di Silvio G. Mercati = SBN, 9 (1957), pp. 14-31.
Ando, C. Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire. Berkeley, 1999.
Arnold, J. Ch. Ego sum Michael: The origin and diffusion of the Christian cult of St. Michael the Archangel. Ph.D. thesis. University of Arkansas, 1997.
Aubineau, M. "Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des Péres au concile de Nicée (325)." —Revue d'histoire ecclesiastique, 61 (1966), pp. 5-43.

Bishop Auxentios of Photiki. The Paschal Fire in Jerusalem. Berkeley, 1999 (third ed.).
Ayres, L. Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, 2004.
Barnard, L. The Council of Serdica, 343 A.D. Sofia, 1983.
Barnes, T. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Harvard, 2001.
Barnes, T. Constantine and Eusebius. Harvard University Press, 1984.
Barnes, T. The New Empire of Diocletian and Constantine. Harvard University Press, 1982.
Barnes, T. "Imperial Chronology, A. D. 337-350". –Phoenix, 34 (1980), pp. 160-166.
Baus, K. Beck, H.-G., Ewig, E. Vogt, H. J. The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages. History of the Church. Hubert, J, & Dolan, J (Eds.). Vol. II. London, 1980.
Bauckham, R. Relatives of Jesus in the Early Church. Edinburgh, 1990.
Mar Bawai Soro, "La réévaluation du concile d'Éphèse dans la perspective de l'Église assyrienne d l'Orient". –Istina, 1 (1998), pp. 42-55.
Bauckham, R. Relatives of Jesus in the Early Church. Edinburgh, 1990.
Mar Bawai Soro, "Does Ehpesus Unit or Divide? A Re-Evaluation of the Council of Ephesus – An Assyrian Church of the East Perspective'". –Journal of Assyrian Academic Studies, 1 (1996), pp. 3-15.
Berisha, M. Archaeological Guide of Kosovo. Pristina, 2012.
Bevan, G. A. The Case of Nestorius: Ecclesiastical Politics in the East, 428–451 CE. University of Toronto, 2005.
Besse, G. Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne. Paris, 1660.
Blonde, D. De la primauté en l'église. Ed. J. Chouet, 1641.
Blaudeau, Ph. Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la géo-ecclésiologie. Rome, 2007.
Boeren, P. C. "Les évêques de Tongres-Maestricht". –Revue d'histoire de l'Église de France, 168 (1976), vol. 62, pp. 25-36.
Благоев, Г. Българското кандило на Божи гроб. В: Благоев, Г. Истории за плач и за надежда. София, 2011, с. 47-96.
Болотов. В. В. Либерий, епископ римский и Сирмийские соборы. (Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 г., дополненная и разъясненная). Вып. 1 Главы I-X, Санкт-Петербург, 1893, с. 29-30 (451-452).
Болотов. В. В. Сердика или Сардика? В: Либерий, епископ римский и Сирмийские соборы. (Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 г., дополненная и разъясненная). Вып. 1 : Главы I-X, Санкт-Петербург, 1893, с. 55-61.
Бонев. Ч. Праславянските племена. Ч. III (Л-Я). Праславянската църква и други проекти (основни тези). София, 2009; Праславянските племена. Ч. IV, София, 2010.
Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages. Curta, F. (Ed.). Brepols, 2005.

Бояджиева, Е. Изборът на София за столица на България. В: София – 130 години столица на България. Сборник научни статии, София, 2010.
Бриллиантов, А. И. Рецензия на книгу: Дюшен Л. История древней Церкви. В: К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства, Санкт-Петербург, 2006, с. 187-202.
Bralewski, S. "L'influence de l'empereur Constance II sur la composition des conciles". –Warszawskie Studia Teologiczne, 8 (1995), pp. 127-148.
Brent, A. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarchical Bishop. (Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 31), Leiden, Brill, 1995.
Brent, A. The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. (Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 45), Leiden, Brill, 1999.
Brennecke, H. C. „Rom und der dritte Kanon von Serdika (342)". –Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Weimar, 100 (1983), pp. 15-45.
Brock, S. P. "The ‚Nestorian' Church: a lamentable misnomer". –Bulletin of the John Rylands Library, 3 (1996), vol. 78, pp. 23-35.
Brockett, L. P. The Bogomils of Bulgaria and Bosnia: The Early Protestants of the East (An Attempt to Restore Some Lost Leaves of Protestant History). Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879 // Брокит, Л. Богомилството в България и Босна. Ранните протестанти от изтока – опит да се възстановят някои изгубени страници от протестантската история. Бълг. прев. София, Изток-Запад, 2013.
Browning, R. "Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries". –Past and Present, 69 (1975), pp. 3-23.
Bryce, J., Jirecek, C. Life of Justinian by Theophilus. –The English Historical Review, 8 (1887) vol. 2, pp. 657-686.
Brubaker, L., Haldon, J. F. Byzantium in the Iconoclast Era (C. 680-850): The Sources: An Annotated Survey (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7). Aldershot, Asghate, 2000.
Bury, J. B. The Imperial Administrative System in the Ninth Century With a Revised Text of The Kletorologion of Philotheos. London, 1911.
Byzanthine authors: texts and translations dedicated to the memory of Nicolas Oikonomides. Nesbitt J. W. (Ed.). Leiden, Boston, Brill, 2003.
Byzantine Orthodoxies: Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 2006. Louth, A., Casiday, A. (Eds.). Asghate, Variorum, 2006.
Byzantine philosophy and its ancient sources. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford, 2002.
Вачкова, В. Въображаеми и реални граници в ранносредновековна Европа (III-X в.). София, УИ „Св. Климент Охридски", 2001.
Вачкова, В. Сердика е моят Рим. Градският облик и ролята на Сердика (ср. III в. – ср. VI в.). София, 2012 // Vachkova. V. Serdica is my Rome. The Urban Image and the Role of Serdica (mid-3rd Century – mid-6th Century AD). Sofia, 2012.

Велков, В. Сердика – I хил. пр. н. е. – VI в. от н. е. В: София през вековете. Т. 1. Древност, Средновековие, Възраждане. София, 1989, с. 14-26.
Caesaris Baronii Annales Ecclesiastici. t. IV, 318-359. Parisii, 1865.
Charles de Grandmaison. "Des appels en cour de Rome jusqu'au concile de Sardique en 347". –Bibliothèque de l'école des chartes, 14 (1853), vol. 14, pp. 105-124.
Callam, D. „Clerical Continence in the 4th Century: Three Papal Decretals". – Journal of Theological Studies, 49 (1980), pp. 3-50.
Cameron. A. "Procopius and the Church of St. Sophia". –The Harvard Theological Review, 1 (1965), vol. 58, pp. 161-163.
Carile, A. The Hesychasm in the Occident during the 14th Century. In: Η Θεσσαλονίκη ως κέντρο Ορθοδόξου θεολογίας Προοπτικές στη σημερινή Ευρώπη. Θεσσαλονίκη. 2000, pp. 131-140.
Carr, A. W. Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai. Society for New Testament Studie, 42, 1982.
Chadwick, H. The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford University Press, Oxford, 2001.
Chadwick, H. Orthodoxy and Heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus. In: The Cambridge Ancient History, vol. XIII. The Late Empire, A.D. 337-425. Cameron, A. (ed.). Cambridge University Press, 2007, pp. 561-600 (first ed. 1998).
Chalcedon in Context: Church Councils 400-700. R. Price, R., Whitby, M. (Eds.). Liverpool University Press, 2009.
Chastagnol, A. L'Evolution politique, sociale et économique du monde romain, de Dioclétien à Julien. La mise en Place du Régime du Bas-Empire (284-363). Paris, 1982.
Cherniavsky, M. "The Reception of the Council of Florence in Moskow". –Church History, 4 (1955), vol. 24, pp. 347-359.
Чилингиров, А. Българската архитектурна школа, т. I, Берлин, 2007.
Чолева-Димитрова, А. М. Селищни имена в Югозападна България - изследване, речник. Изд. Пенсофт, 2002.
Christensen, T. C. *Galerius Valerius Maximinus:* Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305-313. The Faculty of Theology, University of Copenhagen. (първо издание *Galerius Valerius Maximinus* : studier over politik og religion i romerriget 305-13, 1974) // www.patristik.dk/ebog/Maximinus.pdf, посетен 07. 2013.
Chrystal, J. Authoritative Christianity. The decisions of the first six sole ecumenical councils: That is, the only decisions of the whole Church, east and west, before its division in the ninth century. Vol. III. New Jersey, 1908.
Cline, R. Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire (Religions in the Graeco-Roman World). Leiden & Boston, Brill, 2011.
Cobham, C. D. The Patriarchs of Constantinople. Cambridge, 1911.
Collier, J. An ecclesiastical history of Great Britain; chiefly of England, from the first planting of Christianity, to the end of the reign of King Charles the

Second; with a brief account of the affairs of religion in Ireland. Collected from the best ancient historians, councils, and records. London, 1840.
Companion to Byzantium. Ed. L. James. Blackwell Publishing, 2010.
Conférence d'Yves Messmer à Paris, Mairie du 9ème arrondissement, le 25 novembre 2004 http://www.mythistoria.org/Mythologie_antique_et_Chretienne_en_terre_Sequane/Des_Mythes_et_de_lHistoire/Entrees/2012/2/18_De_la_Sante_et_de_lImmortalite_des_Corps_files/Valerianus , посетен 07. 2013.
Coronelli, V. Epitome cosmografica, o, Compendiosa introduttione all'astronomia, geografia, & idrografia per l'uso, dilucidatione, e fabbrica delle sfere, globi, planisferi, astrolabi, e tavole geografiche, e particolarmente degli stampati, e spiegati nelle publiche lettioni. Published in 1693, [s.n.] (Colonia). Ed. sec. 1713.
Crabbe, A. "Cologne and Serdica". –The Journal of theological Studies London, 1 (1979), vol. 30, pp. 178-185.
Crampton, R. J. A Concise History of Bulgaria. Cambridge University Press, 2006.
Curta, F. The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c.500-700 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series). Cambridge, 2001 // Курта, Ф. Създаването на славяните: История и археология на долнодунавския регион ок. 500-700 г. Бълг. прев. София, УИ „Св. Климент Охридски", 2009.
Cvetkovski S. „The Vision of Saint Peter of Alexandria, from the Church of St. Archangels in Prilep. Iconographical research". –ЗОГРАФ, 36 (2012), pp. 83–88.
Цухлев, Д. История на Българската църква. Том първи. Първи период (864-1186 г.). София, 1911 г. // Ел. издание на сайта:
http://www.pravoslavieto.com/history/BPC_history_864-1186_Tsouhlev.htm. посетен 07. 2013.
Dagron, G. Constantinople imaginaire. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris, 1974.
Dagron, G. Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin. Paris, Gallimard, 1996.
Dagron, G. (Éd.). Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Rome, 1984.
Daly, L. "Constantius' Adlection of Themistius to the Byzantine Senate: 'Élite Mobility in the Late Roman Empire". –Ohio Academy of History Proceedings, III (2002), pp. 14-27 // http://ww2.ohiohistory.org/oah //, посетен 07. 2013.
Daniel-Rops. L'Église des Apôtres et des Martyrs. Paris, Fayard (Les grandes Études historiques), 1948.
Darrouzès, J. „Conférence sur la primauté du pape à Constantinople en 1357". –Revue des études byzantines, 19 (1961), pp. 76-109.
De Clercq, V. C. Ossius of Cordova. A contribution to the history of the Constantinian period. Washington, 1954.
Delehaye, H. The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography. Engl. Transl. Reprinted University of Notre Dame Press, 1961 (First. Ed. Paris, 1907).

Delev, P. Once more on the Thracian Strategies of Claudius Ptolemy. В: Сборник в памет на проф. В. Велков. София, 2009, с. 245-253.
Deliyannis, D. M. Ravenna in Late Antiquity. Cambridge University Press, 2010.
Djonova D. M. Elementi architettonici proto sardi nella penisola balcanica. In: Atti del III Convegno di studi. Un millennio di relazioni fra la Sardegna e i Paesi del Mediterraneo, Selargius 1987. Cagliari, 1992, pp. 587-596.
Дергачев, В. В. „Вселенский синодик в Древней и Средневековой России". –Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 1/3 (2001). с. 18–30.
Димитров, Д. Езичници и християни през IV век. Модели на поведение. ИК „Емалиол", 2000.
Динчев, В. Късноримската резиденция Skretisca и ранновизантийското селище Κρατιςκαρα. –Разкопки и проучвания, кн. XXX, София, 2003.
Dintchev, V. „Serdica II" Project. In: The Edict of Serdica (311): concepts and realizations of the idea of religious toleration. Vachkova, V., Dimitrov, D. (Eds). Sofia, 2013, pp. 193-216.
Дмитриевский, А. А. Благодать святого Огня на Живоносном Гробе Господнем в Великую Субботу. Санкт-Петербург, 1908.
Döllinger J, J. I. von. A History of the Church, vol. 2. English transl. London, 1840.
Downey, G. "The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople". – Dumbarton Oaks Papers, 6 (1951), pp. 53–80.
Downey, G. "The Name of the Church of St. Sophia in Constantinople". –The Harvard Theological Review, 1 (1959), vol. 52, pp. 37-41.
Fr. Dragas, G. D. "The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine". –The Greek Orthodox Theological Review, 1-4 (1999), vol. 44, p. 357-369 // Драгас, Дж. „Осмият Вселенски събор (Четвърти константинополски) и осъждането на filioque". –Архив за средновековна философия и култура, 16 (2010), с. 71-93.
Douglas, M. How Institutions Think. Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1986 // Дъглас, М. Как мислят институциите. Бълг. прев. София, 2004.
Dujčev, I. "A propos de la biographie de Joseph II, patriarche de Constantinople." –Revue des études byzantines, 19 (1961), pp. 333-339.
Дуйчев, Ив. Древноезически мислители и писатели в старата българска живопис. София, 1978.
Dünzl, F. A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church. New York, 2007 (Translated from the German Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, published by Verlag Herder, Freiburg, Basle and Vienna, 2006).
Fra Dvornik, F. Le Schisme de Photius. Histoire et legend. Préface de R. P. Y. Congar. Paris, 1950.
Early Travels in Palestine: Comprising the Narratives of Arculf. Th. Wright, H. G. Bohn (Eds.). London, 1848.

Edwards, M. Synods and councils. In: Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c.600. Casiday, A., Norris, F. W. (Eds.). Cambridge, 2007.
Elliott, Ch. Delineation of Roman Catholicism, drawn from the authentic and acknowledged standards of the Church of Rome: namely, her creeds, catechisms, decisions of councils, papal bulls, Roman Catholic writers, the records of history, etc., etc.: in which the peculiar doctrines, morals, government, and usages of the Church of Rome are stated, treated at large, and con.futed. New Yourk, 1841, vol. II
Elliott, T. G. The Christianity of Constantine the Great. University of Scranton Press. 1996.
Elliott, T. G. "The Date of the Council of Serdica". –AHB, 2 (1988), pp. 65-72.
Elm, S. Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome. Oxford, University of California Press, 2012.
Episcopal Elections in Late Antiquity. Eds. J. Leemans, P. Van Nuffelen, S. W. J. Keough, C. Nicolaye (Arbeiten zur Kirchengeschichte). Berlin & Boston, 2011.
Esdres, S. Early medieval use of late antique legal texts: The case of the manumissio in ecclesia. In: Configuration du texte en histoire (Proceedings of the Twelfth International Conference on Studies for the Integrated Text Science), Nagoya, 2012, pp. 55-66.
Evans, A. Antiquarian researches in Illyricum. Part I-IV, Westminster, 1883-1885.
Every, G. The Byzantine Patriarchate 451-1204. London, 1947.
Fabbrini, F. La Manumissio in Ecclesia. Milano, 1965.
Farlatus, D. Illyricum sacrum. Vol. 1, Ed. S. Coletus, Venetiis, 1751.
Farlatus, D. Illyricum sacrum. Vol. 8, Ecclesia Scopiensis, Sardicensis, Marcianopolitana, Achridensis et Ternobensis cum earum suffraganeis. Ed. S. Coletus, Venetiis, 1819.
Farrell, Th. J. "Early Christian Creeds and Controversies in the Light of the Orality–Literacy Hypothesis". –Oral Tradition, 2/1 (1987), pp.132-149.
Филов, Б. Софийската църква „Св. София". Във: Филов, Б. Софийската църква „Св. София". Софийската църква „Св. Георги". София, 2004, с. 25-290.
Fingarova, G. Review of E. Rozos' "Die Baugeschichte der Sophienkirche in Sofia". –Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, 16 (2013), pp. 1011-1019.
Finlay, J. History of Greece. From its Conquest by the Romans to the Present Time, B.C. 146 to A.D. 1864. A new edition, revised throughout, and in part re-written, in seven volumes. vol. II The Byzantine Empire. Part I, A.D. 716-1057 A.D. Oxford, 1877.
Fishwick, D. The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler. Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. 1-3. Leiden, Brill, 1987-2002.
Frank, G. L. C. „The Council of Constantinople II as a model reconciliation council". –Theological Studies, 4 (1991) vol. 52, pp. 636-650.

Флоровский, Г. Восточные отцы IV-го века. Париж, YMCA-Press, 1931. Репр. изд. Москва, Поломник, 1992.
Флоровский, Г. Восточные Отцы IV-VIII веков. Репр. издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
Фол, А., Спиридонов, Т. Историческа география на тракийските племена до III в. пр. н.е. и Атлас. Т. I. 1. София, 1983.
Folliet, G. "L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle". –Revue des études byzantines, 24 (1966), vol. 24, pp. 196-223.
Foss, C. „Pilgrimage in Medieval Asia Minor." –Dumbarton Oaks Papers, 56 (2002), pp. 129- 151.
Foss, C. Byzantine and Turkish Sardis. Harvard University Press, 1976.
Fraser, M. A. The feast of the Encaenia in the fourth century and in the ancient liturgical sources of Jerusalem, PhD thesis, Durham University(1995), ел. издание на сайта http://www.encaenia.org/, посетен 07. 2013.
Frend, W. H. C. Old and New Rome in the Age of Justinian. In: Baker, D. (ed.). Relations between East and West in the Middle Ages. Edinburgh University Press, 1973 (2006), pp.11-28.
Friell, G. Williams, St. Theodosius. The Empire at Bay. London, 1998.
Friell, G., Williams, St. The Rome that Did Not Fall: The Survival of the East in the Fifth Century. London & New York, 2000.
Garland, L. Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204. London, Routledge. 1999.
Gaudemet J. „La législation religieuse de Constantin". –Revue d'histoire de l'Église de France, 122 (1947), t. 33, pp. 25-61.
Geanakoplos, D. J. Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
Иеромонах Гевонд (Оганесян). Армянская Церковь и Халкидон. Армянское достояние на Святой земле. Иерусалим, 2010.
Генчев, Хр. София, мислена в пространството и отвъд времето. София, 2012 (2-ро изд.)
Георгиев, Вл. Траките и техният език. София, 1977.
Georges, H., Ruyssen S.J. "Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451)". –Iura orientalia, IX (2013), pp. 146-179.
Gerhold, V. C. "Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d'hérésie à Byzance et la définition de l'ecclésiologie comnénienne". –Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA [En ligne], Hors-série n°7 (2013), consulté le 1 mai 2013. URL : http://cem.revues.org/12821 .
Gibaut, J. The Peregrinations of Canon 13 of the Council of Sardica. In: Ritual, text, and law: studies in medieval canon law and liturgy presented to Roger E. Reynolds. K. G. Cushing and R. F. Gyug (Eds.). Ashgate, 2004, pp. 141-160.
Gill, J. The Council of Florence. Cambridge, 1969.
Gill, J. Personalities of the Council of Florence and other Essays. Oxford, 1964.
Gjuric, I. Le crépuscule de Byzance. Edition Maisonneuve et Larose, 1996.
Godefroi Hermant. La vie de St. Athanase patriarche d'Alexandrie. Divisée en douze livres. Paris, 1679.

Gouillard, J. “Controverses et continuité de la conscience orthodoxe à Byzance à la lumière du Synodikon de l‘orthodoxie”. –École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques, (1964), pp. 435-438.
Gouillard, J. “Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité.” –Revue des études byzantines, 36 (1978), pp. 5-81.
Grabar, A. L‘Empereur dans l‘art byzantin : Recherches sur l‘art officiel de l‘Empire d‘Orient. Paris, Les Belles Lettres, 1936.
Graham, K. “The Formulation of Creeds in the Early Church”. –Themelios, 24.1(1998), pp. 13-35.
Граматиков, П. йеродякон. Арианският събор във Филипополис (343 г.). София, 2006.
Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D. Ed. G. Marasco. Leiden, Boston, Brill, 2003.
Григорович, В. И. О Сербии в ее отношении к соседним державам в XIV - XV в., преимущественно в XIV и XV столетиях. Казань, 1859.
Gwatkin H. M. The Arian Controversy. London, 1889.
Gwynn, D. M. The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the ‘Arian Controversy’ (Oxford Theological Monographs), Oxford, 2007.
Гюзелев, В. Папството и България през Средновековието. София, 2009.
Halbwachs, M. Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, 1994.
Halbwachs, M. La mémoire collective. Paris, 1968 // Халбвакс, М. Колективната памет. Бълг. прев. София, 1996.
Halecky, O. From Florence to Brest (1439-1596). Rome, 1958.
Hallebeek, J. “Questions of Canon Law Concerning the Election and Consecration of a Bishop for the Church of Utrecht: The Casus Resolutio of 1722”. – Bijdragen, 61 (2000), pp. 17-50.
Hanson, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381. Edinburgh, 1988.
Harper, K. Slavery in the Late Roman World, AD 275–425. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2011.
Hartmann, W., Pennington, K. (Eds.), History of Byzantine and Eastern Canon Law. Washington, DC, CUA Press, 2012.
Hefele, K. J. von. Conciliengeschichte, vol. I, Freiburg im Breisgau, 1873 // Histoire des conciles d‘après les documents originaux. Transl. H. Leclercq. Vol. I. Paris, 1907 // Hefele, Ch. A history of the councils of the church: from the original documents. Vol. II. W. Clarck. Edinburgh, 1896.
Henck, N. “Constantius Ὁ Φιλοκτίστής?” –Dumbarton Oaks Papers, 55 (2001), pp. 279-304.
Hess, H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002.
Helyot, P. (avec notes de Philippon de La Madelei). Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières, Paris, 1839 (1er éd. Paris, 1714-1719).

Honigmann, E., “La liste originale des pères de Nicée. (A propos de l‘évêché de ‘Sodoma’ en Arabie)”. –Byzantion, 14 (1939), pp. 17-76.
Hunt, P. “The Wisdom Iconography of Light: The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol”. –Byzantino-Slavica, 1-2 (2009), t. LXVII, pp. 55-118.
Hunt, P. “Confronting the End: The Interpretation of the Last Judgment in a Novgorod Wisdom Icon”. –Byzantino-Slavica, LXV (2007), pp. 275-325.
Hunt, P. Andrei Rublev’s Old Testament Trinity Icon in Cultural Context. The Trinity-Sergius Lavr in Russian History and Culture: Readings in Russian Religious Culture, vol. 3, Deacon Vladimir Tsurikov (Ed.). Jordanville, New York, Holy Trinity Seminary Press, 2006, pp. 99-122.
Hussey J. M. A. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford History of the Christian Church. 1990.
Hussey, J. M., Louth, A. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford (Oxford History of the Christian Church), 2010.
Jacques Davy Du Perron. Replique à la réponse du serenissime Roy de la Grand Bretagne. Ed. Antoine Estienne. Paris, 1622.
Jager, J. N. Histoire de Photius, patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs, d‘après les monuments originaux, la plupart encore inconnu. Paris, 1845.
Fr. John Romanides “The Myth of Only Seven Ecumenical Councils” Ел. издание на православния сайт Mystagogy: http://www.johnsanidopoulos.com/2012, посетен 07. 2013.
Joannou, P. La législation impériale et la christianisation de l’empire romain (311-476). Orientalia Christiana Analecta 192, Roma, 1972.
Jones, A. H. M. The Later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey. Oxford, 1973 (2nd ed.).
Jugie, M. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912.
Jugie, M. “L‘ecclésiologie des nestoriens”. –Échos d‘Orient, 177 (1935), vol. 34, pp. 5-25.
Kaçar, T. Did the Great Schism Begin at the Council of Serdica in AD 343? In: The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration. V. Vachkova, D. Dimitrov (Eds). Sofia, 2013, pp. 217-232.
Kaçar, T. The Parting of the Ways: The East and the West at the Council of Serdica AD. 343. In: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat, Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: l, pp. 139-151 Ел. ездание на сйата: http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/2002191TurhanKacar.pdf, посетен 07. 2013.
Каравълчев, В. „Св. Варвара Илиополска – по следите на едно предание”. –Християнство и култура, 4 (2012), с. 87-98.
Карташев, А. Вселенские Соборы. Москва, Республика, 1994 (перв. изд. 1963).
Карташев, А. Очерки по истории Русской церкви. Т. I. Москва, 1991.
Keck, D. Angels and Angelology in the Middle Ages. New York & Oxford, 1998.
Kelly, J. N. D. Early Christian Creeds. London, 1972 (3rd ed.).

Kennedy, G. Greek Rhetoric under Christian Emperors. New Jersey, Princeton University Press, 1983.
King, J. K. „Cosmic Semiophysics in Ancient Architectural Vision: The Mountain Temples at Deir el Bahari, the Dead Sea Temple Scroll, and the Hagia Sophia". –International Journal of the Humanities, 4 (2008) vol. 6, pp. 17-26 // http://www.isisthesis.com/files/, посетен 07. 2013.
Коев, Т. Поглед върху дейността на Сердикийския събор (343 г.). В: Civitas Divino-Humana. Сб. в чест на проф. Г. Бакалов. Изд. Ц. Степанов, В. Вачкова. София, 2004, с. 105-114.
Koukiaris, S. „The depiction of the Vision of saint Peter of Alexandria in the sanctuary of Byzantine churches". –ЗОГРАФ, 35 (2011), pp. 63-71.
Κουντούρα-Γαλάκη, Ε. Σ. "Ἡ Ἁγία Εὐφημία στὶς σχέσεις παπῶν καὶ αὐτοκρατόρων". –Symmeikta, 7 (1987), pp. 59-75.
Krautheimer, R. Three Christian Capitals: Topography and Politics - Rome, Constantinople, Milan. Berkeley, University of California Press, 1983.
Lalore, Abbé Charles. Optatien, deuxième évêque de Troyes, et les conciles de Cologne et de Sardique. Eclaircissement historique. Troyes, 1868.
Лебедев, А. П. Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 1-10. Москва, Сергиев Посад, 1896-1905.
Лебедев, А. П. История Константинопольских соборов IX века. Санкт-Петербург, Алетейа, 2001.
Lee, G. C. Hincmar: an introduction to the study of the revolution in the organization of the church in the ninth century. A Dissertation Presented to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University for the Degree of PhD. Johns Hopkins University, Baltimore, 1897. (Reprinted from Vol. VIII., of the Papers of the American Society of Church History).
L'Église et l'Empire au IVe siècle: sept exposés suivis de discussions. Ed. F. Vittinghoff. Genève, 1989.
Lenski, N. Constantine and Slavery: Libertas and the Fusion of Roman and Christian Values. In: Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XVIII. Ed. S. Giglio. Perugia, 2012, pp. 235-260.
Les Villes Capitales Au Moyen Age. 36e Congrès De La Shmes (Istanbul, 1er-6 juin 2005). P. Boucheron, R. Le Jan, D. Menjot, P. Monnet, Th. Granier (Eds.). Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
Lethaby, W. R. The church of Sancta Sophia, Constantinople; a study of Byzantine building. London & New York, 1894.
Lienhard, J. T. "Marcellus of Ancyra in Modern Research". –Theological Studies, 43 (1982), pp. 486-503.
Lobur, J. A. Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology. Studies in Classics. New York & London, Routledge, 2008.
Lohr, W. Western Christianities. In: Cambridge History of Christianity: Volume 2, Constantine to c. 600. Eds. A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge, 2007.
Loizeau de Grandmaison, Ch. „Des appels en cour de Rome jusqu'au concile de Sardique en 347". –Bibliothèque de l'école des chartes, t. 14 (1853). pp. 105-124.

Lössl, J. The early Church. History and memory. London–New York, 2010.
Lot, F. "Capitales antiques, capitales modernes. Rome et sa population, à la fin du IIIe siècle de notre ère". –Annales d'histoire sociale, 2 (1945), vol. 8, pp. 29-38.
Λουγγής, Τ. "Η βυζαντινὴ ἱστοριογραφία μετὰ τὸ λεγόμενο «Μεγάλο Χάσμα»'. –ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ, 7 (1987), pp. 125-163.
Λουγγής, Τ. "Η πρώιμη βυζαντινὴ ἱστοριογραφία καὶ τὸ λεγόμενο «μεγάλο χάσμα»". – ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ, 4 (1981), pp. 49-85.
Лозанова-Станчева, В. ЕЛЛИНИКА. Политика и култура на древна Елада. Т. I. София, 2012.
Lucrezi, F. LA "PASSIO SANCTI POTITI". Documento sull'inquisizione criminale romana nel ii sec. d. C. In: La passione di San Potito. Ed. V. Giuffrè. Napoli, Jovene, 2002, pp. 61-79.
Ludovico Ellies Du Pin. De antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae excerptae ex conciliis oecumenicis et sanctorum patrum ac auctorum ecclesiasticorum. Parisii, 1691.
Lyman, J. R. Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius, and Athanasius (Oxford Theological Monographs). Oxford, 1993.
О. Майендорф, Й. Византийското богословие. Исторически насоки и догматически теми. Бълг. Прев. София, 1995.
Magdalino, P. The Empire of Manuel I Komnenos (1143-1180). Cambridge, 1993.
Mango, C. "Septime Sévère et Byzance". –Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2 (2003), vol. 147, pp. 593-608.
Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). Введение в Православное богословие, Санкт-Петербург, 2006 // Ел. издание на сайта http://www.axion.org.ru. посетен 07. 2013.
Mansi, J. D. Pro sua de anno habiti sardicensis consilii sententia. Lucae, 1749.
Матанов, Хр. Средновековните Балкани. Исторически очерци. София, 2002.
Матанов, Хр. Югозападните български земи през XIV век. София, 1986.
Marchetti, G. Del concilio di Sardica e de' suoi canoni sù la foma de' giudizj ecclesiastici: dissertazione polemico-canonica pel dritto delle apellazioni Romane. Roma, 1783.
Marrou, H.-I. L'Eglise de l'Antiquité tardive, 303–604. Paris, Seuil, 1985.
McGuckin, J. A. "The Legacy of the 13th Apostle. Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation". –St Vladimir's Theological Quarterly 475-4 (2003), pp. 251-288.
McManus, S. M. "Byzantines in the Florentine polis: Ideology, Statecraft and ritual during the Council of Florence". –Journal of the Oxford University History Society, 6 (Michaelmas 2008/Hilary 2009), pp. 1-23.
Medieval Frontiers: Concepts and Practices. Eds. D. Abulafia, N. Berend. Aldershot, Ashgate, 2002.
Meijer, J. A. Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880. Patriarchikon Hydrima Paterikōn Meletōn, 1975.

Menze, V. L. Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxford, 2008.
Meyendorff, J. St. Peter in Byzantine Theology. In: The Primacy of Peter. London, 1963.
Michel Le Quien. In quo Illyricum orientale ad Patriarchtum constantinopolitanum pertinens. Patriarchatus alexandrinus & antiochenus, magnaeque Chaldaeorum & Jacobitarum dioceses exponuntur. Paris, ex Typographia regia, 1740, t. II.
Millar, F. The Emperor in the Roman World, 31 BC-AD 337. Cornell University Press, 1977.
Moreau, J. J. "Constans, Constantius II, Constantinus II". –JbACl (1959), pp. 179-184.
Morris, C. The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250 (Oxford History of the Christian Church). Oxford, 1991.
Muehlberger, E. Angels in the religious imagination of late antiquity. Indiana University, ProQuest, UMI Dissertation Publishing. 2011.
Newman, J. H. The Arians of the fourth century. London, 1890.
Newton, I. Paradoxical Questions concerning the morals & actions of Athanasius & his followers. Unpublished MS, c. early 1690s. Онлайн издание в Newton Project, посетен 07. 2013.
Nicol, D. M. The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453. Cambridge, 1993 (2nd ed.).
Noble, T. Images, Iconoclasm, and the Carolingians. (Middle Ages Series) Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
Новкиришка, М. и др. Императорските конституции, издадени в Сердика. София, 2012.
Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. Лидов, А. (изд.). Москва, 2009 // New Jerusalems. Hierotopy and iconography of sacred spaces. Ed. Lidov, A. Moscow, 2009.
Norton, P. Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity. New York, Oxford University Press, 2007.
Obolensky, D. The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge University Press, 1948.
Smythe, D. Alexios I and the heretics: the account of Anne Komnene's Alexiad. In: Alexios I Komnenos. Eds. M. Mullet, D. Smythe. Belfast, 1996.
Oikonomidès, N. Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introduction, texte et commentaire. (Le Monde Byzantin) Paris, 1972.
Ostroumov, I. N., Gorskiy, A. V. The History of the Council of Florence. London, 1861.
Odahl, Ch. "Constantinian Arles and its Christian Minters". –New England Classical Journal, 35.1 (2008), pp. 3-20.
O'Connell, P. The ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople: pentarchy and primacy. (Orientalia Christiana Analecta 194) Roma, 1972.
Peters, E. Heresy and Authority in Medieval Europe: Documents in Translation. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980.

Орбини, Мавро. Книга историография. Московского публичного и Румянцовскаго музеевь, N 49, 1722 // Частичен бълг. прев. Мавро Орбини. Кралството на славяните. В: Тъпкова-Заимова, В. «Българи родом…» Комитопулите в летописната и историографска традиция. Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий", 2009, с. 149-176.
Павлов, Пл. Патриарх Йосиф II – духовен водач от европейска величина. В: Българското начало. Поглед от 2012 година. София, 2013, с. 242-259
Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Зографска чернова от 1762. Факсимилно издание, София, 1998.
Панова, Р. Столичният град в културата на средновековна България. София, 1995.
Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. Изд. Б. Димитров. София, 2001.
Погребняк, Н. Иконография Церковных Соборов. В: Московские Епархиальные Ведомости №5-6, 2008. Ел. издание: http://www.mepar.ru/library/vedomosti/36/160/, посетен 07.2013.
Phillips, G. Du droit ecclésiastique dans ses sources, tr. par l'abbé J.P. Crouzet. Suivi d'un Essai de bibliographie du Droit canonique. Paris, 1852.
Pietri Ch. La politique de Constance II : un premier ‚césaropapisme' ou l'imitatio Constantini ? L'Église et l'Empire au IVe siècle, Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1989, p. 113-178 (= Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique. Rome : École Française de Rome, 1997, pp. 281-346).
Piganiol, A. 1972. L'Empire Chrétien. Paris. 1972, (2ème éd.).
Pont, A.-V. "Septime Sévère à Byzance. L'invention d'un fondateur". –Aniquité tardive, 18 (2010), pp. 191-198.
Поснов, М. Сардикийският събор и неговата каноническа дейност. —ГСУ, Богословски факултет, т. IV, 1926–1927 (отделен отпечатък: София, Печатница „Художникъ", 1927, с. 103–129).
Potter, D. S. The Roman Empire at Bay: Ad 180-395. London, Routledge, 2004.
Pirivatric, S. The Boyana Church Portraits. A Contribution to the Prosopography of Sebastocrator Kaloyan. В: Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа. Съст. Б. Пенкова. София, 2011, с. 16-39.
Philalethes, E. F. R. S. Long Livers: a Curious History of Such Persons of Both Sexes who Have Liv'd Several Ages, and Grown Young Again: with the Rare Secret of Rejevenescency of Arnoldus de Villa Nova. London, 1722.
Popovic, B. Costume and Insignia and Rulers Depicted in Boyana Church. В: Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа. Съст. Б. Пенкова. София, 2011, с. 215-237.
Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 1. The Heirs of the Roman West. Millennium-Studien, 5/1. Ed. J. Henning. Berlin & New York, 2007.
Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 2. Byzantium, Pliska, and the Balkans. Millennium-Studien, 5/2. Ed. J. Henning, J. Berlin & New York, 2007.

Ракоција, М. „Нова сазнања о ранохришћанској прошлости Ниша.” —Ниш и Византија, VI (2008), с. 45-57.
Rapp, C. Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition . Berkeley & Los Angeles, 2005.
Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues (Vigiliae Christianae, Supplements). Eds. S. Inowlocki, C. Zamagni. Leiden–Boston, Brill, 2011.
Regna and Gentes: The Relationship Between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World. Eds. H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl. Leiden, Boston, Brill, 2003.
Ricoeur, P. Temps et récit. T. I-III. Paris, Le Seuil, 1983-1985.
Ricoeur, P. Du texte à l‘action. Essais d‘herméneutique II. Paris, Le Seuil, 1986.
Ricoeur, P. La mémoire, l‘histoire, l‘oubli. Paris, Le Seuil, 2000 // Рикьор, П. Паметта, историята, забравата. Бълг. превод. София, Сонм, 2006.
Robert, C. Les Slaves de Turquie : Serbes, Monténégrins, Bosniaques, Albanais et Bulgares. Leurs ressources, leurs tendances et leurs progrès politiques. Vols. 1-2, Paris, 1844.
Robinson, A. God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C. S. Peirce. (Philosophical Studies in Science and Religion). Leiden, Brill, 2010.
Robertson, J. M. Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria. Oxford, Oxford University Press, 2007.
Robinson, A. God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C. S. Peirce. (Philosophical Studies in Science and Religion). Leiden, Brill, 2010.
Roldanus, J. The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges. London & New York, Routledge, 2006.
Rousseau, Ph. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 2010 (2nd ed.).
Runciman, St. The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge University Press, 1947.
Schaff. Ph. History of the Christian Church: Vol. 1-3. Ed. Grand Rapids, 1858-1882.
Schmitt, J.-C. Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. Paris, 2002.
Seeck, O. Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 N.Chr., Stuttgart 1919.
Siecienski, A. E. The filioque: history of a doctrinal controversy. Oxford University Press. 2010.
Селезнев Н. Н. „Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства”. —Символ, 55 (2009), Духовная культура сирийцев, с. 257-286.
Sevcenko, I. “Intelectual Repercussion of Council of Florence”. –Church History, 4 (1955), vol. XXIV, pp. 291-323.

Sivan, H. „Nicetas‘ (of Remesiana) Mission and Stilicho‘s Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propemticorì)”. –Revue des Études Augustiniennes, 41 (1995), pp. 79-90.
Shaw, B. D. Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Cambridge University Press, 2011.
Shepard, J. Emperors and Expansionism: from Rome to Middle Byzantium. In: Medieval Frontiers: Concepts and Practices. Eds. D. Abulafia and N. Berend. Aldershot, 2002, pp. 55-82.
Shepard, J. Spreading the Word: Byzantine Missions. In : The Oxford History of Byzantium. Mango, C. (Ed.). Oxford, 2002, pp. 230–247.
Shepard, J. The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria. In : Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. Reuter, T. (Ed.). Aldershot, 2003, pp. 339-358.
Скурат, К. Е. „Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения”. —Богословские труды, XI, с. 120-128.
Snively, C. S. „Thessaloniki versus Justiniana Prima: A rare mention of the conflict, in the Life of Osios David of Thessaloniki”. –Niš & Byzantium (2007), pp. 55-61.
Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия. т. 1-2. София, 1995 (репр. издание).
Соколов, И. И. О Византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. Санкт-Петербург, 2003.
Sotinel, C. “Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien : le pape Vigile”. –Mélanges de l‘Ecole française de Rome. Antiquité, 1 (1992), vol. 104, pp. 439-463.
Сотиров, Г. Убийството на Юстиниановатa самоличност. LYNN, 1974.
Станев, Ст., Ждраков, З. “ΠΟΛΛΑ ΤΑ ΕΤΗ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ (за една акламация от сердикийската църква „Св. София“)”. —Археология, 1-2 (2001), с. 20-29.
Степанов, Цв. Универсално - регионално - локално в историко-апокалиптичната книжнина в средновековна България. В: Международна конференция “Византийското културно наследство и Балканите” - Пловдив, 6-8 септември 2001. Сборник доклади. Пловдив, Б. г., с. 122-129.
Stephenson, P. Byzantium‘s Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
Storia della Sardegna antica. Ed. A. Mastino. (La Sardegna e la sua storia. Vol. II). Nuoro, Il Maestrale, 2005 // Ел. издание на сайта: www.sardegnacultura.it/documenti/, посетен 07. 2013.
Stoytcheva, S. “Bishop Protogenes of serdica. His life and theological views (335-351)”. –Byzantinoslavica, 2 (1999), t. LX, pp. 308-314.
Stylianopoulos, T. „The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?” –The Greek Orthodox Theological Review, 3-4 (1986), vol. 31, pp. 255-288.
Sources for Ancient History. Studies in the uses of historical evidence (Sources of History). M. Crawford (Ed.). Cambridge University Press, 1983.

Събев, Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. София, 1987.
Tavard, G. H. "Episcopacy and Apostolic Succession according to Hincmar of Reims". –Theological Studies, 34 (1973), pp. 594-623.
The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes (1907–21). Vol. II. The End of the Middle Ages. III. The Beginnings of English Prose. § 8. Mandeville Manuscripts.
Tillemont, Louis-Sébastien Le Nain de. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Paris, 1719, t. 8.
The imperial church from Constantine to the early Middle Ages. (History of the church, vols. 2). Jedin, H., Dolan, J. (Eds.). Translation of Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. New York, 1980.
Testa, R. L. Christianization and Conversion in Northern Italy. In: Origins of Christendom in the West. Ed. A. Kreider. Edinburgh, T&T. Clark, 2001, pp. 47-96.
Telfer, W. "Paul of Constantinople". –The Harvard Theological Review, 1 (1950), vol. 43, pp. 30-92.
Telfer W. "The Codex Verona LX(58)". –The Harvard Theological Review, 3 (1943), vol. 36, pp. 169-246.
The Cambridge Ancient History, Volume 3, Part 2. The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries BC. Boardman, J., Edwards, I. E. S., Sollberger, E., Hammond, N. G. L. (Eds.). Cambridge, 1992.
The Cambridge history of Christianity, 2. Constantine to c. 600, A. Casiday and F. W. Norris (Eds.). Cambridge, 2007.
The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artifacts (Transformation of the Roman World). Eds. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz. Leiden, Brill, 2002.
The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 1, AD 260-395. Eds. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, & J. Morris. Cambridge, 1971 = PLRE, 1.
The Prosopography of the Later Roman Empire vol. 2, AD 396-537 set: vol. 3. Ed. J. R Martindale. Cambridge, 1980 = PLRE, 2.
The Prosopography of the Later Roman Empire. 3 vol., in two parts. AD 527-641. Ed. J. Martindale. Cambridge, 1992 = PLRE, 3.
The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz (Eds.). Leiden, Boston, Brill, 2000.
Topographies of Power in the Early Middle Ages (Transformation of the Roman World). Eds. F. Theuws, C. Van Rhijn, M. De Jong. Leiden, Brill, 2001.
Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages. G. P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie (Eds.). Boston, Brill, 2000.
Трифонов, Ю. „Велика Търновия, Велика Сардокия и Велика Европия". — Известия на Историческото дружество, 5 (1922), с. 85-111.
Трифонов, Ю. „Унищожаването на Търновската патриаршия и заменянето ѝ с автономно митрополитство-архиепископство." —СбНУ, 22-23 (1906-

1907), с. 2-40 // Юрдан Трифонов. Избрани студии. Варна: LiterNet, 2006-2012.
Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity. L. Grig, G. Kelly (Eds.). New York, Oxford University Press, 2012.
Успенский, Ф. И. „Византийская табель о рангах". –Известия Русского Археологического Института в Константинополе, 3 (1898), с. 98-137.
Vachkova, V. The early stage of the Donatist Schism – a view from Serdica. In: The Edict of Serdica (AD 311): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration. V. Vachkova, D. Dimitrov (Eds). Sofia, 2013, pp. 107-118.
Valliere, P. Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church. Cambridge University Press, 2012.
Van Espen, Z. B. Tractatus historico-canonicus exhibens scholia in omnes canones conciliorum, tam graecos, quam latinos. Leyden, 1693.
Vasiliev, A. A. "Life of David of Thessalonica". –Traditio, 4 (1946), pp. 115– 147.
Vatchkova, V. La méthode byzantine de la *damnatio memoriae*. In: Memory and Oblivion in Byzantium. A. Milanova, V. Vachkova, Tsv. Stepanov (Eds.). Sofia, 2011, pp. 164-181
Velkov, V. Roman Cities in Bulgaria. Collected Studies. Amsterdam, 1980.
Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque de Rome (12-14 mai 1982). Ed. G. Dagron. Rome, 1984.
Vlasto, A. P. The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
Vogüé, M. Les Églises de la Terre Sainte fragments d'un voyage en Orient. Paris, Didron, 1860. (repr. 1999, 2010).
Wace, H. & Piercy, W. William C. Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century (third ed.). London, 1911.
Walaskay, P. W. "And so we Came to Rome" : The Political Perspective of St Luke. (Society for New Testament Studies Monograph Series). Cambridge University Press, 1984.
Walter, Ch. "The Names of the Council Fathers at Saint Sozomenus, Cyprus (planches)". –Revue des etudes byzantines, 28 (1970), pp. 189-206.
Walter, Ch. L'Iconographie des conciles dans la tradition byzantine. (Archives de l'Orient chrétien, vol. 13), Paris, 1970.
Walter, Ch. Icons of the first Council of Nicea. In: Pictures and languages: How the Byzantines Exploited Them. London, 2000, pp. 166-187.
Ware, T. The Orthodox Church. London, Penguin Books, 1997 (first. ed. 1963).
Wiles, M. Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries. Oxford: Clarendon Press. 1996.
Williams, R. Arius: Heresy and Tradition. 2nd ed. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2002.
Williams, St. Diocletian and the Roman recovery. London, 1985.
White, H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. The Johns Hopkins University Press, 1973.

White, H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. The Johns Hopkins University Press, 1987.
White, H. Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. The Johns Hopkins University Press, 1986.
Yarnold, E. Cyril of Jerusalem. Routledge. 2000.
Zeiller, J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Rome, 1967 (repr. de l'éd. Paris, 1918).
Zeiller, J. "Donatisme et arianisme. La falsification donatiste de documents du concile arien de Sardique". –Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1 (1933), vol. 77, pp. 65-73.
Zeiller, J. „Une primatie éphémère dans l'ancien Illyricum : Sardique." –Mémorial Louis Petit, Bucarest, 1948, pp. 423-426.
Златков, М. Бояна през средновековието – състояние и проблеми на проучванията. В: Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа. Съст. Б. Пенкова. София, 2011, с. 56-68.

Веселина Вачкова

Сердикийският събор:
1670 години история и интерпретации

Българска, първо издание

Редактор: Тинка Димитрова

Художествено оформление: Александър Цокев

На корицата: Сердикийският събор, представен в Collectio canonum Sanblasiana (нач. на 6 в., факсимиле).

Витлеемската мозайка на Сердикийския събор.
Художник: Елена Дечева (София, 2011 г., акварел).

Издателство ЗЛАТЕН ЗМЕЙ

Печат АЛИАНС ПРИНТ

Книгата „Сердикийският събор: 1670 години история и интерпретации" се издава по проект, финансиран от Столична програма „Култура" на Столична община за 2013 г. и се реализира в подкрепа на кандидатурата на София и Югозападен регион за Европейска столица на културата – 2019 г.